

Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760—1785.

Von Dr. Paul Menzer in Berlin.

Zweiter Abschnitt.

Versuchen wir nach den Einzelbesprechungen, wie sie der erste Abschnitt brachte, nunmehr ein zusammenfassendes Bild der moralphilosophischen Anschauungen Kants in den sechziger Jahren zu geben, so darf wohl als ein den in diese Zeit fallenden Schriften gemeinsames Charakteristikum bezeichnet werden, dass sie mehr zu lösende Probleme als wirklich fertige Lösungen geben. Am nächsten kommt einer solchen die Formulierung des Sittengesetzes in der „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral.“ Aber abgesehen davon, dass diese „Lösung“ so viel ungelöste Schwierigkeiten enthält, dass sie eigentlich als eine solche kaum gelten kann, hat Kant selbst seiner Unzufriedenheit mit ihr Ausdruck gegeben.

Zweierlei Fragen sind es, die diesem Thatbestand gegenüber sich erheben. Einerseits sind die Gründe dieser Erscheinung aufzuzeigen, andererseits ist das hervorzuheben, was als das eigentlich Bleibende aus den Schriften der sechziger Jahre zu bezeichnen ist, mag es nun in sich einen Teil der späteren Lösung enthalten oder als Problemformulierung fort dauern.

Die Antwort auf die erste Frage hat der vorige Abschnitt gegeben. Kants Ausgang vom Rationalismus, sein nur von dem durch die Vernunft Erwiesenen befriedigter Drang nach Erkenntnis und seine auf Erziehung, ursprünglicher Geistesrichtung und persönlicher Erfahrung beruhende Abneigung gegen das Gefühl, das Sinnliche¹⁾

¹⁾ Diese Identifizierung von moralischem Gefühl und Sinnlichkeit findet sich in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ S. W. IV, S. 291: „Wenn ich aber zwischen dem Begriff des moralischen Sinnes und dem der Vollkommenheit wählen müsste, so würde ich mich für den letzteren bestimmen, . . . da er wenigstens die Entscheidung der Frage von der Sinnlichkeit ab und an den Gerichtshof der reinen Vernunft zieht.“

liessen ihn niemals zu einem unbedingten Anhänger der Lehren Shaftesburys, Hutchesons und Rousseaus werden.

Was enthalten die moralphilosophischen Schriften der sechziger Jahre nun Bleibendes? Vor allem die Erkenntnis, dass die Analysis des moralischen Bewusstseins zur Aufstellung des obersten Sittengesetzes führen müsse. Sodann aus dem Wesen dieser Methode fliessend, die an ein solches zu stellende Forderung, dass es unerweislich sein müsse. Rationalismus und englische Moralphilosophie kamen hier, wenn auch auf verschiedenem Wege, zu demselben Resultat. Theoretische und praktische Philosophie hatten das gleiche Bedürfnis, ihre obersten Sätze als unerweislich und damit allgemeingültig und notwendig aufzuzeigen.

Dies waren endgiltige Ergebnisse, die fortgedauert haben.¹⁾ Bestehen blieb auch das Problem, Vernunft und Sinnlichkeit bei Zustandekommen des Sittengesetzes von einander abzugrenzen oder eventuell es allein auf die erstere zu begründen. Die praktische Philosophie war allerdings mehr durch Zufall und dadurch, dass sie eine in der theoretischen gefundene Lösung für sich verwertete, früher als ihre Leiterin zu der Formulierung des Problems gelangt,²⁾ dessen endgiltige Lösung erst die „Kritik der praktischen Vernunft“ bringt.

Dies an letzter Stelle genannte Problem war das eigentlich entscheidende, es bestand gleichmässig für die theoretische wie für die praktische Philosophie. Die Dissertation „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ aus dem Jahre 1770 brachte eine Lösung, die wir als solche hinnehmen müssen, ohne die Denkarbeit Kants bis zu diesem Punkte genau verfolgen zu können. Nur die schon mehrfach benutzten Fragmente und einige Briefe geben hierfür Anhaltspunkte. Was sie zu den bisherigen Ausführungen Neues hinzubringen können, soll nun erörtert werden.

Untersuchen wir zuerst, was Kant von Rousseau endgiltig scheiden musste, so zeigt sich, dass er mit einem richtigeren historischen Blick als jener die Entwicklung des menschlichen Ge-

¹⁾ Der Charakter der Unerweislichkeit des moralischen Gefühls gilt noch später für Kant als ein Vorzug der englischen Lehre. So heisst es S. W. IV, S. 290/1: „Dagegen das moralische Gefühl, dieser vermeintliche besondere Sinn, dennoch der Sittlichkeit und ihrer Würde dadurch näher (als das Prinzip der eigenen Glückseligkeit) bleibt, dass er der Tugend die Ehre erweist, das Wohlgefallen und die Hochschätzung für sie ihr unmittelbar zuzuschreiben.“

²⁾ cf. Kantstudien II, S. 307.

schlechts beurteilte. Am Schluss der „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“, wo Kant davon spricht, dass das Geheimnis der Erziehung (trotz Rousseau) noch unentdeckt sei, giebt er gleichzeitig einen Ueberblick über die bisherige Geschichte der Menschheit. Da zeigt es sich denn, dass er die eigene Zeit nicht als eine Zeit des Verfalles, sondern als eine des Fortschrittes auffasst. Während Rousseau aus dieser gerade die Beweise für die Schädlichkeit der Kultur zieht, erblickt Kant in ihr Spuren für eine höhere Entwicklung des Menschen: „wir sehen in unsern Tagen den richtigen Geschmack des Schönen und Edlen sowohl in den Künsten und Wissenschaften, als in Ansehung des Sittlichen aufblühen.“¹⁾ Die Aufgabe, welche aus dieser Auffassung für den Philosophen entsteht, ist: Mitwirkung an der sittlichen Vervollkommnung des Menschen.

Auf diese Weise räumt Kant dem „Zustande der Ueppigkeit“ eine Daseinsberechtigung gegenüber dem der Natur ein und zeigt, wie neben den unleugbaren Nachteilen sich bedeutende Vorteile in dem ersteren geltend machen. So heisst es in folgendem Fragment: „Die Uebel der sich entwickelnden Unmässigkeit der Menschen ersetzen sich ziemlich. Der Verlust der Freiheit und die alleinige Gewalt eines Beherrschers ist ein grosses Unglück, aber es wird doch eben sowohl ein ordentliches System, ja es ist wirklich mehr Ordnung, obzwar weniger Glückseligkeit, als in einem freien Staate. Die Weichlichkeit in der Sitte der Müssiggänger und die Eitelkeit bringen Wissenschaften hervor. Diese geben dem Ganzen eine neue Zierde, halten von vielem Bösen ab, und wo sie zu einer gewissen Höhe gesteigert werden, so verbessern sie die Uebel, die sie selbst angerichtet haben.“²⁾ Wenn auch nach dieser Auffassung die Motive, welche den Menschen zur wissenschaftlichen Beschäftigung treiben, nur niedrige sind, so gesteht doch Kant wenigstens zu, dass die Wissenschaften auch ein Gegengewicht gegen unsittliches Handeln geben können. Und gerade der fanatische Kampf, welchen Rousseau gegen die Wissenschaft führte, musste Kant von ihm zurückstossen. Wenn er auch eingesehen hatte, dass eine alleinige Schätzung derselben nicht „die Ehre der Menschheit ausmachen könne“, so gab er damit ihre völlige Verwerfung niemals zu. Der wissenschaftliche Drang, welchen Kant in sich spürte, seine ganze bisherige Entwicklung mussten laut protestieren gegen diese Verachtung der

¹⁾ S. W. II, S. 280.

²⁾ S. W. VIII, S. 623.

Wissenschaft durch Rousseau. Weil Kant eine Forschernatur war, musste er diesen Standpunkt überwinden, der sich ihm bald als falsch herausstellte. Das Ideal Rousseaus „der natürliche Mensch“ konnte seinen anthropologischen Forschungen gegenüber, welche ihren bedeutsamsten Niederschlag in dieser Zeit in dem 4. Abschnitt der „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“¹⁾ fanden, nicht standhalten. Rousseau gab den Anstoß zu solchen Untersuchungen, die dann ihrerseits zu seiner Widerlegung führten. Wir haben im ersten Abschnitt gesehen, wie fein die Unterscheidungen sind, welche Kant schon jetzt macht zwischen dem Handeln, welches eine Neigung und demjenigen, welches einen allgemeinen Grundsatz zur Triebfeder hat. Nur das letztere nennt Kant wahre Tugend. Ist nun der natürliche Mensch eines solchen Handelns fähig? Indem unser Philosoph diese Frage verneint, verwirft er auch das Tugendideal Rousseaus. Der natürliche Mensch besitzt nicht die feineren Gefühle, welche zum sittlichen Handeln notwendig sind, er handelt mehr aus Instinkt, als aus sittlichen Motiven. Der moralische Wert eines Menschen tritt, wie wir gesehen haben,²⁾ erst im Kampfe gegen Versuchungen und in ihrer Ueberwindung hervor. Solche fehlen aber im Leben des Naturmenschen: „Der einfältige Mensch hat wenig Versuchung, lasterhaft zu werden.“³⁾ So kann er für den Menschen der Kultur kein Tugendideal sein und deshalb fasst Kant seinen Gegensatz zu Rousseau in den Worten zusammen: „Rousseau verfährt synthetisch und fängt vom natürlichen Menschen an, ich verfare analytisch und fange vom gesitteten Menschen an.“³⁾ Mit anderen Worten: Kant geht aus von dem Menschen der Wirklichkeit, um in seinem Handeln die ursprünglichen natürlichen Gefühle zu entdecken, auf denen sich eine Ethik aufbauen soll, Rousseau schafft sich durch eine apriorische Konstruktion den natürlichen Menschen, um dann die weitere Entwicklung des Menschengeschlechts als eine Verirrung nachzuweisen. Eine imperativistische Ethik war das Ziel des mehr oder minder bewussten Streben Kants schon in dieser Zeit. Er verlor sich einige Zeit mit Rousseau in Träumen von der sittlichen Güte der Menschennatur, aber die eigene Erfahrung und die religiösen Motive seiner Erziehung

¹⁾ S. W. II, S. 267 ff. Hier ist auch zu vergleichen, was Kant in dem „Versuch über die Krankheiten des Kopfes“ über den „Menschen im Zustande der Natur“ sagt. Bes. S. W. II, S. 222 f.

²⁾ Kantstudien II, S. 317.

³⁾ S. W. VIII, S. 613.

wiesen ihn immer wieder darauf hin, dass der Mensch gerade erst durch den Kampf gegen das Sinnliche wahrhaft sittlich würde. Der Mensch der Natur war gut aus Instinkt, ihm mangelte gerade das, was Kant persönlich und im Zusammenhang mit der ganzen Aufklärungsphilosophie als das eigentlich den Menschen vom Tier Unterscheidende ansah: die Vernunft.¹⁾

Parallel mit diesem Zweifel an der sittlichen Güte der Menschennatur in Rousseaus Sinne ging auch ein solcher, der sich gegen das von den Engländern behauptete Vorhandensein des moralischen Gefühls in jedem Menschen richtete. Dieser Zweifel findet seinen Ausdruck in folgendem Fragment²⁾: „Ich kann Niemand moralisch rühren, als durch seine eigenen Empfindungen, ich muss also voraussetzen, der Andere habe eine gewisse Bonität des Herzens, sonst wird er bei meiner Schilderung des Lasters niemals Abscheu und bei meiner Anpreisung der Tugend niemals eine Triebfeder dazu in sich fühlen. Weil es aber möglich ist, dass einige moralisch richtige Empfindung in ihm sich finde, oder er vermuten kann, dass seine Empfindung mit der des ganzen menschlichen Geschlechts einstimmig sei, wie sein Böses ganz und gar böse sei, so muss ich ihm das partielle Gute darin zugestehen und die schlüpfrige Ähnlichkeit der Unschuld und des Verbrechenens als an sich betrügerlich abmalen.“ Diese Ausführungen sind überaus charakteristisch. Der Standpunkt, auf welchem Kant eine Wirkung auf das menschliche Handeln durch die Schilderung der unmittelbaren Hässlichkeit der Lüge für möglich hielt, ist verlassen. Die Gewissheit, mit welcher er früher das Vorhandensein des moralischen Gefühls bei allen Menschen behauptete, ist nicht mehr vorhanden, nur die Möglichkeit, dass dies der Fall ist, will er noch anerkennen. War aber auf solch' schwankender Grundlage die Begründung des Sittengesetzes möglich?³⁾

Aeusserst charakteristisch tritt nun in diesen Zusammenhang ein die teilweise Wiedereinführung einer Sanktionierung sittlicher Gebote durch die Religion. Das in dieser Beziehung charakteristischste Fragment sei hier zitiert: „Die gemeinen Pflichten bedürfen

¹⁾ cf. Hegler a. a. O. S. 106: „Vernunft“ war dem Zeitalter Kants mehr als ein Begriff; er schloss eine Ueberzeugung in sich.

²⁾ S. W. VIII, S. 619.

³⁾ cf. S. W. VIII, S. 633. Alle bösen Handlungen, wenn sie durch das moralische Gefühl mit so viel Abscheu empfunden würden, als sie wert sind, so würden sie gar nicht geschehen.

nicht zum Beweggrunde der Hoffnung eines anderen Lebens; aber die grössere Aufopferung und das Selbstverkennen haben wohl eine innere Schönheit. Unser Gefühl der Lust darüber kann an sich niemals so stark sein, dass es den Verdruss der Ungemächlichkeit überwiege, wo nicht die Vorstellung eines künftigen Zustandes von der Dauer einer solchen moralischen Schönheit und der Glückseligkeit, die dadurch vergrössert werden wird, dass man sich noch tüchtiger finden wird, so zu handeln, ihr zu Hilfe kommt.“¹⁾

Auch die Bedeutung persönlicher Momente für die Entwicklung der Kantischen Ethik kann mit Hilfe der Fragmente in ein neues Licht gesetzt werden. Wir haben oben gesehen, dass im Anschluss an Hutcheson Kant eine Handlung als desto sittlicher bezeichnete, je allgemeiner das Gefühl war, aus welchem sie entsprang. Aber auch dieses büsst seinen hohen Wert ein. In einem Fragment heisst es: „Die allgemeine Menschenliebe hat etwas Hohes und Edles an sich, aber sie ist chimärisch.“²⁾ Hiermit ist natürlich gegeben, dass das derselben entsprechende Gefühl unmöglich als Grundlage der Ethik dienen kann. Charakteristisch ist nun auch der Grund, aus welchem sich diese Umwertung vollzieht. Der Anfang des genannten Fragmentes giebt uns hierüber Aufschluss: „Der Mensch nimmt nicht eher Anteil an Anderer Glück oder Unglück, als bis er sich selbst zufrieden fühlt. Macht also, dass er mit Wenigem zufrieden sei, so werdet ihr gütige Menschen machen; sonst ist alles umsonst.“ Wir sehen hier Kant auf dem Boden des strengsten Empirismus. Er hat eingesehen, dass in der einseitigen Betonung der Notwendigkeit eines gemeinnützigen Handelns eine Forderung an den Menschen gestellt wird, welche derselbe nicht erfüllen kann. Deshalb ist die allgemeine Menschenliebe chimärisch.

Diese Betonung des Rechtes des Individuums hat aber nun noch eine andere und zwar in das Wesen der Kantischen Ethik viel tiefer einführende Bedeutung. Wir hatten oben gezeigt, wie abschätzig Kant über das Gefühl des Mitleids urteilte und als Grund hierfür das völlig unberechenbare und vom Willen des Menschen unabhängige Auftreten desselben bezeichnet. In einem Fragment³⁾ finden wir nun den Versuch, die Mitwirkung des Individuums auch bei diesem Gefühl zu retten und dasselbe auf das eigene Thun des Menschen zurückzuführen: „Und was die teilnehmenden Instinkte

¹⁾ S. W. VIII, S. 613 cf. auch S.S. 614, 617.

²⁾ a. a. O. S. 616.

³⁾ a. a. O., S. 638.

des Mitleidens und der Wohlgelegenheit anlangt, so haben wir Ursache zu glauben, es sei bloss die grosse Bestrebung, Anderer Uebel zu lindern, aus der Selbstbilligung der Seele hergenommen, welche diese Empfindungen hervorbringen.“ Dieses Fragment zeigt deutlich, worin der Grund liegt, welcher für Kant eine gefühlsmässige Begründung der Ethik unmöglich machte. Es genügt hier nicht darauf hinzuweisen, dass die Ethik der Aufklärung, von welcher auch Kant, wie wir gesehen haben, ausgegangen ist, einen individualistischen Charakter an sich trägt. Das eigenste Wesen unseres Philosophen tritt uns hier entgegen. Indem er das Recht des Individuums betonte, legte er demselben eine grosse Pflicht auf. Dieses Recht sollte der Einzelne nicht als eine Erlaubnis, seinen egoistischen Antrieben zu folgen, auffassen, sondern als die Pflicht selbst Urheber seiner Sittlichkeit zu sein. Hierin beruht das Unterscheidende des Individualismus der Kantischen Ethik, das ihn hoch über den der Aufklärung stellt. War aber der Mensch, wie die Engländer behaupteten, in seinem Handeln abhängig von einem Gefühl, so blieb für eine solche Bethätigung des Individuums kein Raum mehr. Für Kant, welcher in seinem Leben persönliche Unabhängigkeit¹⁾ jederzeit als das höchste Gut angesehen hatte, musste es unerträglich sein, in dem, was er als erste Aufgabe des Menschen erkannte, im sittlichen Handeln, abhängig zu sein von einem Gefühl, das plötzlich eingreifend in sein Ich ihn so oder so bestimmen konnte.

Eine solche Selbstbestimmung des Individuums ist aber nur durch die Vernunft im Gegensatz zum Gefühl, der Sinnlichkeit möglich. Das alte Problem kehrt auch in diesem Fragment wieder und damit auch die Beziehung auf das gleichartige Problem in der theoretischen Philosophie.

Das Nebeneinandergehen theoretischer und praktischer Probleme, das innere Gründe hinlänglich wahrscheinlich machten, lässt sich nun mit Hilfe einiger Briefe aus dieser Zeit genauer belegen. Wir begegneten dieser Erscheinung schon in der Preisschrift, wir finden sie wieder in dem Briefe Kants an Lambert vom 31. Dez. 1765.²⁾ Dort bezeichnet er als das Hauptziel seiner Bestrebungen die „eigentümliche Methode der Metaphysik“ und nur weil er noch nicht im Stande ist, dies eigentümliche Verfahren in concreto zu zeigen, will er kleinere Vorarbeiten vorausschicken, „worunter die

¹⁾ cf. S. W. VIII, S. 634.

²⁾ a. a. O. S. 654—656.

metaphysischen Anfangsgründe der natürlichen Weltweisheit und die metaphysischen Anfangsgründe der praktischen Weltweisheit die ersten sein werden.“ Sicherlich hätte Kant in diesen beiden Schriften die den zu behandelnden Gegenständen entsprechenden Probleme nur mit Hilfe der von ihm schon gefundenen allgemeinen Methode der Metaphysik gelöst. Die Probleme der praktischen Philosophie waren also nur Spezialprobleme des allgemeineren Problems, aber da der Stoff zu einer solchen Ausarbeitung Kant schon vorlag, konnte sie zugleich als Prüfstein der gefundenen Methode dienen. Es fand also hier eine Art Wechselwirkung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie statt, welche möglich war durch die schon mehrfach hervorgehobene Gleichartigkeit ihrer Probleme.

Die moralphilosophischen Probleme in dieser eigenartigen Stellung scheinen nun weiter Gegenstand der Kantischen Gedankenarbeit gewesen zu sein. So schreibt Hamann am 16. Februar 1767 an Herder: „Hr. M. Kant arbeitet an einer Metaphysik der Moral, die im Contrast der bisherigen mehr untersucht wird, was der Mensch ist, als was er sein soll.“¹⁾ Diese Mitteilung erhält nun eine wertvolle Ergänzung durch einen erst neuerdings²⁾ veröffentlichten Brief Kants an Herder vom 3. Mai 1767. Dort heisst es, nachdem Kant den Wunsch ausgesprochen hat, Herder möge bald aus einer ruhigen Gemütsverfassung heraus poetische Werke schaffen: „Was mich betrifft, da ich an nichts hänge und mit einer tiefen Gleichgiltigkeit gegen meine oder anderer Meinungen das ganze Gebäude öfters umkehre und aus allerlei Gesichtspunkten betrachte, um zuletzt etwa denjenigen zu treffen, woraus ich hoffen kann, es nach der Wahrheit zu zeichnen, so habe ich, seitdem wir getrennt sein, in vielen Stücken anderen Ansichten Platz gegeben und indem mein Augenwerk vornehmlich darauf gerichtet ist, die eigentliche Bestimmung und die Schranken der menschlichen Fähigkeiten und Neigungen zu erkennen, so glaube ich, dass es mir in dem, was die Sitten betrifft, endlich ziemlich gelungen sei und ich arbeite jetzt an einer Metaphysik der Sitten, wo ich mir einbilde, die augenscheinlichen und fruchtbaren Grundsätze, ingleichen die Methode angeben zu können, wonach die zwar sehr gangbaren, aber mehrentheils doch fruchtlosen Bemühungen in dieser Art der Erkenntnis eingerichtet werden müssen, wenn sie einmal Nutzen schaffen sollen.

¹⁾ Hamann, Schriften ed. Fr. Roth 1821—43, III, S. 370.

²⁾ Altpreussische Monatsschrift Bd. XXVIII, S. 194/5, 1691.

Ich hoffe in diesem Jahre damit fertig zu werden, wofern meine stets wandelbare Gesundheit mir daran nicht hinderlich ist.“

Während die Mitteilung Hamanns an Herder nur den Wert eines äusseren Datums hat, das die fortgesetzte Arbeit Kants an moralphilosophischen Problemen belegt, führt uns der Brief Kants an Herder tiefer in die Eigenart dieser Probleme ein. Auch dieser Brief bezeugt das Nebeneinandergehen theoretischer und praktischer Philosophie bei den Lösungsversuchen des ihnen gemeinsamen Problems, „die eigentliche Bestimmung und die Schranken der menschlichen Fähigkeiten und Neigungen zu erkennen“.

So haben innere Gründe und äussere Beweismittel ergeben, dass das Ziel aller Untersuchungen Kants in dieser Zeit „die Befreiung des Intellektuellen von den Bedingungen der Sinnlichkeit“¹⁾ war. Versuche hierzu liessen sich in den unter dem stärksten Einfluss der englischen Moralphilosophie geschriebenen moralphilosophischen Schriften aus der ersten Hälfte der sechziger Jahre aufzeigen, die Fragmente und der zuletzt zitierte Brief an Herder sind in demselben Sinne zu verwerten.²⁾ Je mehr Kant einerseits die Unzulänglichkeit des Gefühls, als Grundlage einer moralischen Gesetzgebung dienen zu können, erkannte, je notwendiger andererseits eine solche sichere Begründung ihm erschien, desto mehr musste in ihm die Ueberzeugung wachsen, dass der eingeschlagene Weg ein falscher war, dass das Moralgesetz sich nur auf reiner Vernunft begründen lasse. Dieser Ueberzeugung gab den schärfsten Ausdruck die Dissertation: „De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principii“ aus dem Jahre 1770. Sinnliche und intellektuelle Erkenntnis sind hier scharf von einander geschieden. Dies bedeutet für die Ethik eine Abwendung vom Standpunkt der englischen Moralphilosophie. Wollte Kant zu einer allgemeingiltigen Norm des Handelns gelangen, so war dies nur möglich durch eine Begründung derselben auf die Vernunft. Deshalb heisst es in der Dissertation: „Philosophia igitur moralis, quatenus principia dijudicandi prima suppeditat, non cognoscitur nisi per intellectum purum et pertinet ipsa ad philosophiam puram, quique ipsius criteria ad sensum voluptatis aut taedii protrahit, summo

¹⁾ Fr. Paulsen. Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie. Leipzig 1875. S. 117.

²⁾ Dass die etwas ungenaue Formulierung des Problems in der angeführten Briefstelle nur in diesem Sinne zu deuten ist, bedarf wohl nicht eines Beweises.

jure reprehenditur Epicurus, una cum neotericis quibusdam, ipsum e longinquo quadamtenus secutus, ut Shaftesbury et asseclae.“¹⁾

Es ist natürlich unmöglich, auf Grund dieser kurzen Andeutung ein anschauliches Bild davon zu gewinnen, wie Kant sich ein System der Moralphilosophie auf diesem Standpunkte gedacht hat. Im Einzelnen tritt deutlich hervor, dass die Rolle, welche das moralische Gefühl bei dem Entstehen des sittlichen Urteils gespielt hatte, jetzt von dem intellectus purus übernommen ist, welcher principia dijudicandi prima suppeditat. Ferner ist klar, dass in diesem Zusammenhange der Begriff der perfectio moralis von grosser Bedeutung war wie der entsprechende Begriff des ideale perfectionis in der theoretischen Philosophie. Er ist abgeleitet aus den ursprünglichen, reinen Verstandesbegriffen, von welchen es heisst: „conceptus morales non experiundo sed per ipsum intellectum purum cogniti“ (sunt).²⁾ Wie diese Ableitung nun zu denken ist, bleibt für die praktische Philosophie ebenso unklar wie für die theoretische.³⁾ Auch wie die conceptus morales selbst durch den Intellekt erkannt werden, hat Kant nicht angegeben und in der Aufzählung der reinen Verstandesbegriffe finden sich auch nicht solche, die für die Moralphilosophie allein von Wichtigkeit wären. Hier scheint nun Refl. 1509⁴⁾ einen, wenn auch nur geringen Ersatz zu bieten. In der Dissertation setzt Kant folgenden Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie: „Theoretice aliquid spectamus, quatenus non attendimus, nisi ad ea, quae enti competunt, practice autem, si ea, quae ipsi per libertatem inesse debebant dispicimus.“⁵⁾ Die Bedeutung des Begriffs der Freiheit in der Ethik Kants zu dieser Zeit wird aus den angeführten Worten klar und nun zeigt uns Refl. 1509, wie derselbe zu Stande kommt: „Freiheit und absolute Notwendigkeit sind die einzigen reinen Vernunftbegriffe, welche objektiv, obgleich unerklärlich sind. Denn durch Vernunft versteht man die Selbstthätigkeit, vom Allgemeinen zum Besondern zu gehen, und dieses a priori zu thun, mithin mit

¹⁾ S. W. II, S. 403: Paulsen weist a. a. O. S. 117 mit Recht darauf hin, dass „der erregte Ton“, mit welchem diese Absage Kants an die englische Moralphilosophie geschieht, „zeigt, wie schroff der Bruch mit seiner bisherigen eigenen Anschauung war“.

²⁾ S. W. II, S. 402 § 7.

³⁾ cf. Paulsen a. a. O. S. 111.

⁴⁾ Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie ed. B. Erdmann, 1884, Bd. II, S. 433.

⁵⁾ S. W. II, S. 403 § 9 Anmerkung.

einer Notwendigkeit.* Der Inhalt der Reflexion ergibt wohl die Berechtigung, sie in unmittelbare Nähe der Dissertation zu datieren. Freiheit und absolute Notwendigkeit werden ausdrücklich reine Vernunftbegriffe genannt und entsprechend den für eine solche Bezeichnung in der Dissertation als notwendig anerkannten Bedingungen entstanden gedacht. Sie sind *conceptus e legibus mentis insitis* (*attendendo ad ejus actiones occasione experientiae*) *abstracti adeoque acquisiti.*"¹⁾ Die Beobachtung der Selbstthätigkeit der Vernunft giebt den Begriff der Freiheit. In ähnlicher Weise werden wir uns wohl auch das Entstehen der anderen moralischen Vernunftbegriffe — besonders den der Verbindlichkeit — zu denken haben.

Aber wenn auch diese Vermutungen durch die oben genannte Reflexion einen realen Hintergrund erhalten, so sind auch sie nicht im Stande, das Dunkel, welches über den moralphilosophischen Anschauungen Kants in dieser Zeit liegt, in erheblicher Weise zu lichten.

In dem Standpunkt der Dissertation hat sich die bedeutsamste Wendung im Entwicklungsgang der Kantischen Ethik vollzogen. Die obersten Grundsätze der Beurteilung des menschlichen Handelns sollen von der reinen Vernunft²⁾ gegeben werden. Hiermit ist für das sittliche Urteil eine sichere Grundlage geschaffen und ausserdem die Allgemeingiltigkeit desselben gegeben. Wie aber kann es vermöge dieser seiner Begründung auf reine Vernunftbegriffe den menschlichen Willen beeinflussen?

So sind wir wieder zu dem Problem gelangt, dem wir schon bei Besprechung der moralphilosophischen Schriften der sechziger Jahre mehrfach begegneten. Insofern brachte die Dissertation nichts Neues. Nicht einmal ein wenn auch nur ungefähres Bild der nach den neuen Ergebnissen ausgearbeiteten praktischen Philosophie lässt sich aus ihr gewinnen. Ihre Bedeutung liegt vielmehr darin, dass in ihr das für theoretische und praktische Philosophie gleichmässig vorliegende Problem zum ersten Mal in seiner ganzen Schärfe formuliert und die endgiltige Lösung zum Teil vorbereitet wurde. So ergibt sich denn auch, welche Aufgabe Kant in den folgenden

¹⁾ S. W. II, S. 403.

²⁾ Wenn Förster a. a. O. S. 30 unter dem *intellectus purus* der Dissertation „die Vernunft als Repräsentantin des socialen, allgemeingiltigen Willens“ verstanden wissen will, so hat er diese Auffassung in keiner Weise gerechtfertigt. Die Dissertation, die doch die alleinige Quelle für dieselbe sein müsste, giebt nicht den geringsten Grund zu einer solchen Anschauung.

Jahren zu lösen hatte, er hat sie selbst in der Dissertation folgendermassen formuliert: „Omnis metaphysicae circa sensitiva atque intellectualia methodus ad hoc potissimum praeceptum redit: sollicite cavendum esse, ne principia sensitivae cognitionis domestica terminos suos migrent ac intellectualia afficiant.“¹⁾

Kant ging sofort an die Arbeit. Der Brief, welchen er an Lambert am 2. September 1770²⁾ gleichzeitig mit Uebersendung eines Exemplars der Dissertation sandte, ist das erste Zeugnis hierfür. Kant will die ihm wegen seiner Unpässlichkeit übrig bleibende Zeit dazu benutzen, „die reine moralische Weltweisheit, in der keine empirischen Prinzipien anzutreffen sind und gleichsam die Metaphysik der Sitten in Ordnung zu bringen“. Wie schon in früheren Briefen so hebt er ferner auch hier hervor, dass er von dieser Arbeit auf dem Gebiete der praktischen Philosophie Förderung für die theoretische erwartet: „sie wird in vielen Stücken den wichtigsten Arbeiten bei der veränderten Form der Metaphysik den Weg bahnen.“³⁾ Auch für die Richtigkeit der soeben dargelegten Auffassung der Dissertation giebt dieser Brief ein wertvolles Zeugnis ab, da es in ihm heisst, dass die Prinzipien der praktischen Wissenschaften noch schlecht entschieden seien.

Diese Arbeit wurde nun anscheinend unterbrochen, wie aus dem Brief an Herz vom 7. Juni 1771⁴⁾ hervorgeht. Kant hat den Winter 1770/71 zur Bearbeitung von Materialien benutzt und zwar nicht speziell für die Begründung der Moralphilosophie, sondern für ein Werk, das unter dem Titel: „die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft, das Verhältnis der für die Sinnenwelt bestimmten Grundbegriffe und Gesetze zusamt dem Entwurfe dessen, was die Natur der Geschmackslehre, Metaphysik und Moral ausmacht, enthalten soll.“⁵⁾ Auch in diesem Brief, der uns wesentlich Neues nicht bringt, fehlt die Beziehung auf die Ausarbeitung einer Moralphilosophie nicht. Diese ist enthalten in dem angeführten Satze und wird noch an einer andern Stelle hervorgehoben, wo Kant sagt: „Sie wissen, welchen grossen Einfluss die gewisse und deutliche Einsicht in den Unterschied dessen, was auf subjektivistische Prinzipien der menschlichen Seelenkräfte, nicht allein der Sinnlichkeit,

¹⁾ S. W. II, S. 418.

²⁾ S. W. VIII, S. 661—664.

³⁾ a. a. O. S. 662/3.

⁴⁾ a. a. O., S. 685—688.

⁵⁾ a. a. O., S. 686.

sondern auch des Verstandes beruht, von dem, was gerade auf die Gegenstände geht, in der ganzen Weltweisheit, ja sogar auf die wichtigsten Zwecke der Menschheit überhaupt haben.“¹⁾ So hat die Lösung der Kant beschäftigenden Probleme nicht allein ein methodisches Interesse, sondern auch ein ethisches. Hier tritt mit immer grösserer Deutlichkeit hervor, wie stark für Kant das Bedürfnis war, zu einer festen Begründung der Moral zu gelangen, wie seine erkenntnistheoretischen Arbeiten doch immer neben ihrem eigentlichen Zweck noch einen höheren verfolgten.

Das in dem vorigen Brief geplante Werk liegt nun seiner äusseren Anordnung nach in dem Briefe Kants an Herz vom 2. Februar 1772 vor. Der Titel ist geblieben, aber eine übersichtliche Einteilung gegeben.²⁾ Das Werk soll in einen theoretischen und einen praktischen Teil zerfallen. Der letztere teilt sich wieder in zwei Abschnitte: 1. allgemeine Prinzipien des Gefühls, des Geschmacks und der sinnlichen Begierde; 2. die ersten Gründe der Sittlichkeit. Diese Sonderung zeigt an, dass Kant eine Begründung der Moral, welche von den Einflüssen der Sinnlichkeit frei war, in dieser Zeit anstrebte. Diese Ansicht erhält ihre Rechtfertigung durch die an einer späteren Stelle ausgesprochene Absicht, eine Kritik der reinen Vernunft auszuarbeiten, deren Aufgabe in ihrem praktischen Teil sein sollte, „die Natur der praktischen Erkenntnis, sofern sie bloss intellektuell ist, vorzulegen.“³⁾ Wie aber Kant sich das gegenseitige Verhältnis von Vernunft und Sinnlichkeit bei Entstehung des sittlichen Urteils, besonders aber bei der einzelnen Handlung ihrem Zustandekommen nach gedacht hat, lässt sich aus dem Briefe nicht mit genügender Sicherheit erkennen. Nur in Bezug auf das sittliche Urteil scheinen folgende Worte einigen Aufschluss zu geben: „In der Scheidung des Sinnlichen vom Intellektuellen in der Moral und den daraus entspringenden Grundsätzen hatte ich es vorher ziemlich weit gebracht. Die Prinzipien des Gefühls, des Geschmacks und der Beurteilungskraft, mit ihren Wirkungen, dem Angenehmen, Schönen und Guten hatte ich auch schon vorlängst zu meiner ziemlichen Befriedigung entworfen.“⁴⁾ Hiernach scheint es, als ob Kant an den Anschauungen der Dissertation insofern festhält, als er allgemeine und erste Kriterien des sittlichen

¹⁾ S. W. VIII, S. 686.

²⁾ a. a. O. S. 688.

³⁾ a. a. O. S. 691.

⁴⁾ a. a. O. S. 688.

Handelns a priori voraussetzt, nach denen dann die Beurteilungskraft im einzelnen konkreten Fall ihr Urteil fällt. Wie diese aber dann Triebfeder des menschlichen Handelns wird, ist aus unserem Briefe nicht zu ersehen.

Das bezeichnete Problem scheint aber in der auf den soeben genannten Brief folgenden Zeit Gegenstand des Kantischen Nachdenkens gewesen zu sein. In einem Brief aus dem Jahre 1773¹⁾ giebt Kant Herz einige Ratschläge für die von diesem geplante Arbeit zur Moralphilosophie. An der betreffenden Stelle²⁾ heisst es nun: „Ich wünschte aber doch, dass Sie den in der höchsten Abstraktion der spekulativen Vernunft so wichtigen und in der Anwendung auf das Praktische so leeren Begriff der Realität darin (d. h. in der geplanten Arbeit) nicht geltend machen möchten. Denn der Begriff ist transcendent, die obersten praktischen Elemente aber sind Lust und Unlust, welche empirisch sind, ihr Gegenstand mag nun erkannt werden, woher er wolle. Es kann aber ein blosser reiner Verstandesbegriff die Gesetze und Vorschriften desjenigen, was lediglich sinnlich ist, nicht angeben, weil er in Ansehung dieses völlig unbestimmt ist. Der oberste Grund der Moralität muss nicht bloss auf das Wohlgefallen schliessen lassen, er muss selbst im höchsten Grade wohlgefallen, denn er ist keine bloss spekulative Vorstellung, sondern muss Bewegkraft haben und daher, ob er zwar intellektuell ist, so muss er doch eine gerade Beziehung auf die Triebfedern des Willens haben.“ Ich habe diese Stelle in ihrer ganzen Ausdehnung deshalb zitiert, weil E. Arnoldt an sie einige Bemerkungen geknüpft hat,³⁾ die zu einer Entgegnung Anlass geben müssen. Arnoldt hält es nämlich für unmöglich, nach dem vorliegenden Wortlaut zu entscheiden, ob Kant „meinte: der oberste Grund der Moralität hat Bewegkraft, weil er gefällt — eine Ansicht, die durchaus verfehlt wäre, da sie zu einer eudämonistischen Moral führte — oder ob er meinte: der oberste Grund der Moralität gefällt, weil er Bewegkraft hat — eine Ansicht, die durchaus richtig wäre und mit seinen späteren Moralprinzipien in Uebereinstimmung stände.“ Zu einem solchen Verzicht giebt, wie ich glaube, unser Brief nicht Anlass. Ohne darauf einzugehen, welchen Zweck bei Annahme der letzteren Ansicht die Bezeichnung der Lust und Un-

¹⁾ Den Nachweis dieser Datierung giebt E. Arnoldt in der *Altpreussischen Monatsschrift* Bd. XXVII, S. 103.

²⁾ S. W. VIII, S. 695 f.

³⁾ *Altpreussische Monatsschrift* Bd. XXVI, 1889, S. 93 ff.

lust als oberste praktische Elemente hätte, glaube ich positive Gründe für eine die erste Ansicht, als die allein richtige Auffassung der betreffenden Stelle betrachtende Interpretation anführen zu können. Allerdings ist aus den Worten: der oberste Grund der Moralität muss im höchsten Grade wohlgefallen, die von Arnoldt gestellte Frage nicht zu entscheiden, wohl aber aus den beiden Sätzen: der oberste Grund muss . . . wohlgefallen, denn . . . er muss Bewegkraft haben. Welchen Sinn würde nun das zweite „muss“ haben, wenn die an letzter Stelle genannte Ansicht die richtige wäre? Dann würde doch ein einfaches „hat“ genügen.

Deshalb glaube ich mich aus den Worten des Briefes zu der Annahme berechtigt, dass nach Kants damaligen Ansichten der oberste Grund der Moralität Bewegkraft hat, weil er gefällt. Wie nun aber die Thatsache, dass derselbe intellektuell ist, mit der anderen zu vereinigen ist, dass die obersten praktischen Elemente Lust und Unlust sind, darüber werden einige Fragmente Aufschluss geben, welche gewissermassen a posteriori die Richtigkeit der ausgesprochenen Ansicht bestätigen werden.

Mit dem soeben besprochenen Brief aus dem Jahre 1773 bricht die Reihe der Nachrichten, welche uns über den Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in der Zeit von 1770—1781 vorliegen, ab. Wie Kant verschiedentlich ¹⁾ hervorhebt, will er an eine Bearbeitung der Moralphilosophie erst dann gehen, wenn er das ihn beschäftigende erkenntnistheoretische Problem völlig zur Lösung gebracht hat. Aber wenn dieses auch die endgiltige Ausarbeitung und Veröffentlichung moralphilosophischer Schriften verhinderte, so waren die in denselben zu behandelnden Probleme doch anscheinend Gegenstand seines Nachdenkens. So heisst es in einem Brief an Herz vom 24. November 1776: ²⁾ „Die Materialien, durch deren Ausfertigung ich wohl hoffen könnte, einen vorübergehenden Beifall zu erlangen, häufen sich unter meinen Händen, wie es denn zu geschehen pflegt, wenn man einiger fruchtbaren Prinzipien habhaft geworden. Aber sie werden insgesamt durch einen Hauptgegenstand wie durch einen Damm, zurückgehalten, von welchem ich hoffe, ein dauerhaftes Verdienst zu erwerben.“ Die Vermutung, dass unter den sich häufenden Materialien auch moralphilosophische Arbeiten zu verstehen sind, liegt wohl sehr nahe, besonders da wir aus

¹⁾ S. W. VIII, S. 691 u. 696.

²⁾ a. a. O. S. 697 ff.

früheren Briefen wissen, dass Kant sofort nach Beendigung des Hauptwerks an eine Metaphysik der Sitten gehen wollte, „auf die er sich zum voraus freute“. ¹⁾ Die Thatsache, dass Kants Nachdenken so hauptsächlich von den Problemen der theoretischen Philosophie beherrscht wurde, ist nun die Ursache des in vieler Beziehung schwankenden und nicht genau festzustellenden Standpunktes der „Kritik der reinen Vernunft“ in Bezug auf die uns interessierenden Fragen. Somit schiebt sich der Zeitpunkt, wo unserer Darstellung wieder sichere Materialien zu Gebote stehen, hinaus bis zum Jahre 1785 d. h. bis zum Erscheinen der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“. Standen so schon von jeher etwaigen Datierungsversuchen der vorhandenen Fragmente grosse Schwierigkeiten entgegen, so sind diese neuerdings noch dadurch gewachsen, dass die einzigen Anhaltspunkte, welche man in Nachschriften Kantischer Vorlesungen zu besitzen glaubte, sich als unbrauchbar erwiesen haben oder erweisen werden. Einerseits sind die bisherigen Datierungen derselben als irrtümlich erkannt worden, ohne dass neue, sichere an ihre Stelle getreten wären, anderseits sind als Folge dieser Erkenntnis berechnigte Bedenken gegen die Verwendung derartiger Nachschriften zur Darstellung des Entwicklungsganges der Kantischen Philosophie laut geworden. ²⁾

Für unseren Zweck kommen nun zwei Nachschriften Kantischer Vorlesungen in Betracht:

1. I. Kants Vorlesungen über die Metaphysik ed. Pölitz, Erfurt 1821 und

2. I. Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie ed. Starke, Leipzig 1831.

Die unter Nr. 1 genannten Vorlesungen sind neuerdings Gegenstand eingehender Untersuchungen gewesen. Nachdem B. Erdmann die der Nachschrift entsprechende Vorlesung um das Jahr 1774 angesetzt hatte, ³⁾ hat E. Arnoldt als Zeitraum, in welchen die Vor-

¹⁾ S. W. VII, S. 696.

²⁾ cf. Adickes in seinen Kantstudien 1895, S. 91. A. A. spricht sich dahin aus, „dass die erhaltenen Nachschriften von Kants Vorlesungen sich, wenn überhaupt, nur in ganz besonders günstigen Fällen und auch dann nur mit der äussersten Vorsicht zur Rekonstruktion seiner Entwicklungsgeschichte und zur Kennzeichnung seines wissenschaftlichen Standpunktes verwenden lassen.“

³⁾ Philos. Monatshefte 1883, S. 129 f. u. a. a. O. 1884, S. 65 ff. Es ist selbstverständlich, dass nach der eigenen Angabe von Pölitz für uns nur die Kosmologie, die Psychologie und die rationale Theologie in Betracht kommen.

lesung zu setzen ist, die Jahre 1778/79 — 1784/85 bezeichnet.¹⁾ Demgegenüber hat Heinze gezeigt,²⁾ dass der terminus a quo von Arnoldt zu spät angesetzt ist, dass vielmehr schon das Semester 1775/6 das erste mögliche ist, in welchem die genannte Vorlesung gehalten sein kann. Diese Angabe stützt sich auf eine Stelle, wo es von Crusius heisst:³⁾ „Crusius hat von solchen Schwärmerieien den Kopf voll gehabt, und er war so glücklich, dass er sich so was denken konnte.“ Da hieraus hervorgeht, dass Crusius zur Zeit der Vorlesung schon tot war, derselbe aber am 18. Oktober 1775 gestorben ist, so kann die Vorlesung frühestens im Winter 1775/76 gehalten sein. Als terminus ad quem sieht Heinze aus inneren Gründen, welche sich hauptsächlich darauf stützen, dass Kant in der genannten Vorlesung die Kategorie der Limitation nicht erwähnt, das Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft an. Der späteste Termin wäre also dann das Semester 1779/80 und wir hätten einen Spielraum von vier Jahren für die Datierung.⁴⁾

Mehr an Arnoldt schliesst sich O. Thon an, welcher meint, dass die Vorlesung frühestens im Winter 1781/82 gehalten sein kann.⁵⁾ Eine Besprechung und Kritik der von ihm angeführten Gründe soll einer späteren Stelle der Arbeit vorbehalten bleiben.

Diese verschiedenen, einander widersprechenden Meinungen sind wohl geeignet, zu einer allgemeinen Betrachtung über Datierungsversuche und Verwertung Kantischer Vorlesungen Anlass zu geben.⁶⁾

Als oberstes Prinzip, dem nicht hätte widersprochen werden sollen, muss für jeden Datierungsversuch anerkannt werden, dass aus der Vorlesung gewonnene äussere Daten — wie z. B. der Tod Crusius' — absolut ausschlaggebend sein müssen. Deshalb ist die Opposition Försters⁷⁾ gegen Arnoldt und die höhere Bewertung „innerer Gründe“

¹⁾ Altpreussische Monatsschrift Bd. 29, 1892, S. 469. A. hält 1779/80 als terminus a quo für wahrscheinlicher.

²⁾ M. Heinze, Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern, Leipzig 1894 [vorher: Abh. der kgl. sächs. Gesellsch. der Wissensch. phil.-histor. Klasse Nr. VI, S. 481—728]. Die beste Uebersicht der behandelten Fragen giebt H. Vaihinger im Arch. f. Gesch. d. Phil. VIII, S. 420 f.

³⁾ a. a. O. S. 146.

⁴⁾ Heinze a. a. O. S. 516/7.

⁵⁾ O. Thon, Die Grundprinzipien der Kantischen Moralphilosophie in ihrer Entwicklung. Diss. Berlin 1895, S. 33/4.

⁶⁾ cf. Heinze a. a. O. S. 656.—659.

⁷⁾ a. a. O. S. 105/6. Försters Festhalten an der von ihm gegebenen Datierung ist wohl nur verständlich, wenn man bedenkt, dass mit ihr seine Rekonstruktion des Entwicklungsganges der Kantischen Ethik überhaupt steht und fällt.

äusseren Thatsachen gegenüber mindestens als ein gänzlich aussichtsloses Unternehmen zu bezeichnen. Aber nehmen wir einmal an, dass es durch Benutzung äusserer Daten gelungen sei, eine Vorlesung auf ein bestimmtes Semester zu fixieren, so ist damit noch nicht ohne Weiteres gegeben, dass die Vorlesung thatsächlich die Anschauungen Kants in dieser Zeit genau wiedergiebt. Ein äusserer und ein innerer Grund müssen zu dieser Ansicht führen. Erstens darf niemals vergessen werden, dass Kant nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar zu uns spricht, wobei denn Missverständnisse und Ungenauigkeiten von Seiten der Zuhörer reichlich mitunterlaufen. Die Erinnerung an eigenes Kolleghören und Nachschreiben wird sicherlich jedem die äusserste Vorsicht in der Benutzung solcher Nachschriften anempfehlen. Keinesfalls darf man aber ein einzelnes Wort, eine einzelne Formulierung so in Anspruch nehmen, als wenn wir sie in Kants Schriften vorgefunden hätten. Dies ist leider häufig genug geschehen.

Aber selbst wenn es möglich sein sollte, durch Vergleichung verschiedener aus derselben Zeit, günstigsten Falls aus demselben Jahre, stammender Nachschriften diese Ungenauigkeiten zu korrigieren, so ist noch nicht damit gegeben, dass die so verbesserte Nachschrift, selbst wenn sie ein getreues Abbild des damals von Kant Vorgetragenen sein würde, nun wirklich seine damaligen Anschauungen wiedergiebt. Es ist zu achten auf die Methode und die pädagogischen Gesichtspunkte, nach welchen Kant seine Vorlesungen hielt. Seine eigenen Äusserungen hierüber müssen massgebend sein. Was das erste betrifft, so heisst es in der Erklärung: „Ueber den ihm zugeschriebenen Anteil an den Schriften Theodor Gottlieb von Hippels“: „Wie es aber, ohne hiezu ein Plagiat annehmen zu dürfen, zugegangen, dass doch in diesen ihm (Hippel) zugeschriebenen Werken so manche Stellen buchstäblich mit denen übereinkommen, die viel später in meinen auf die Kritik der reinen Vernunft folgenden Schriften als meine eigenen Gedanken noch zu seiner Lebenszeit vorgetragen werden können; das lässt sich . . . gar wohl begreiflich machen. Sie sind nach und nach fragmentarisch in die Hefte meiner Zuhörer geflossen, mit Hinsicht, von meiner Seite, auf ein System, was ich in meinem Kopfe trug, aber nur allererst in dem Zeitraum von 1770—1780 zu Stande bringen konnte.“¹⁾

Von höchster Bedeutung muss hier das Wort „fragmentarisch“

¹⁾ S. W. VIII, S. 596/7.

sein. Es enthält die ganze Schwierigkeit und gibt eine Erklärung, warum die bisherigen Datierungen so verschieden ausfallen mussten. Altes und Neues steht so in einer Vorlesung nebeneinander und je mehr der eine dieses der andere jenes hervorhebt, werden die Datierungen verschieden ausfallen. Fragmentarische Andeutungen neu gewonnener Einsichten können leicht den Schein erwecken, als seien dieselben noch unfertig und deshalb eine frühere Datierung notwendig.

Eine andere Aeusserung Kants mahnt nun ebenso zur Vorsicht: In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ heisst es von Universitätsprofessoren, dass es ihr Amt erfordert, „sich doch für eine dieser Theorien (Prinzipien der Sittlichkeit) zu erklären (weil Zuhörer den Aufschub des Urteils nicht wohl leiden mögen).“¹⁾ Aus dieser naturgemäss auch von Kant angewandten Maxime ergibt sich als notwendige Folge, dass sich das Alte länger in seinen Vorlesungen als in seinem Geiste erhielt. Es war für ihn in der eigentlichen Zeit seiner Entwicklung nicht immer möglich, dem Neuen, was er gefunden, die für die Vorlesung nötige Abrundung und systematische Vollständigkeit zu geben.

Beide soeben zitierte Aeusserungen Kants führen gleichmässig zu dem Resultat, dass Vorlesungen nicht genau die wissenschaftlichen Einsichten wiedergeben, zu welchen Kant zur Zeit der betreffenden Vorlesung gelangt war, dass sie vielmehr früher vertretenen Anschauungen eher entsprechen. Daraus ergibt sich als Regel für Datierungsversuche, dass man sich im Allgemeinen hüten muss, eine Vorlesung zu früh anzusetzen.

Diese Ergebnisse, so skeptisch sie scheinen mögen, sollen jedoch Vorlesungsnachschriften nicht allen Wert für das Verständnis der Entwicklungsgeschichte des Kantischen Geistes absprechen. Sie sollen nur zur Vorsicht mahnen. Dadurch dass die besprochene Frage nach misslungenen Datierungsversuchen und mancher auf dieser Grundlage gezogenen falschen Schlussfolgerung sich als schwieriger herausgestellt hat, als man ursprünglich annahm, ist sie nicht unlösbar geworden. Allerdings lässt sie sich nicht mit dem jetzt zu Gebote stehenden Material lösen. Wenn es durch Verwertung mehrerer, über denselben Gegenstand zu verschiedenen Zeiten gehaltenen Vorlesungen gelungen sein wird, eine Entwicklungsreihe innerhalb dieser selbst herzustellen und so Kants pädagogisches

¹⁾ S. W. IV, S. 291.

Verfahren näher kennen zu lernen, darf man auch hoffen, wertvolle Rückschlüsse auf seine Entwicklung machen zu können.

Kehren wir nach dieser Abschweifung zu unserer eigentlichen Frage: der Daticrung und eventuellen Benützung der von Pöhlitz herausgegebenen Vorlesungen über Metaphysik zurück, so wird es vor allem unsere Aufgabe sein, einmal den Gedankengang derselben, soweit er für uns in Betracht kommt, darzustellen. Hierbei haben wir uns gegen die eigentümliche Benützung der Vorlesungen durch Förster zu wenden. Dieser hat für seine Hypothese über den Entwicklungsgang der Kantischen Ethik einzig und allein das in den Vorlesungen enthaltende Kapitel über Psychologie¹⁾ benützt und ist so zu überaus merkwürdigen Resultaten gelangt. Was berechtigt ihn aber nun, dies eine Kapitel aus der ganzen Vorlesung herauszureissen und allein auf seiner Grundlage den moralphilosophischen Standpunkt Kants in der Vorlesung zu kennzeichnen? Weshalb benützt er zu diesem Zweck nicht ebenso die aus derselben Zeit stammenden Ausführungen der rationalen Theologie? Aus dem Teil der Vorlesung, der für uns in Betracht kommen kann, und einen Raum von ca. 250 Seiten einnimmt, hat Förster nur 22 Seiten benützt, um darauf seine Hypothese aufzubauen. Aber auch diese 22 Seiten geben ihm kein Recht zu dieser. Förster äussert sich zusammenfassend über die moralphilosophischen Lehren der Vorlesung: „Das hier [in dem Kapitel über Psychologie] aufgestellte Moralprincip ist vom Standpunkte des späteren Systems aus völlig eudämonistisch: Die Rücksicht auf das, was mit dem ganzen Leben übereinstimmt, ist Quelle des Sittlichen, eine Lust geht der Gesetzesbefolgung voraus.“²⁾

Vergegenwärtigen wir uns nun den Gedankengang Kants in dem erwähnten Kapitel, so zeigt sich, dass nach seinen dortigen Ausführungen das Vermögen der Lust und Unlust nur in gewissem Sinne eine selbständige Stelle neben dem Erkenntnisvermögen einnimmt. Es ist allerdings etwas Neues diesem gegenüber, aber es ist nicht ohne dasselbe möglich. Ein Gegenstand kann in uns nicht Lust oder Unlust erregen, wenn wir ihn nicht „erkannt“ haben. „Alle Lust und Unlust setzt Erkenntnis vom Gegenstand voraus; entweder eine Erkenntnis der Empfindung oder der Anschauung oder der Begriffe.“³⁾ Trotzdem kann die Erkenntnis selbst nicht Ursache

1) a. a. O. S. 124—262.

2) a. a. O. S. 50.

3) a. a. O. S. 167.

des Gefühls sein, sondern nur Bedingung desselben. Das Charakteristikum des Gefühls beruht aber darauf, dass die Ursache seines Hervortretens nicht eine Vergleichung der Vorstellung mit dem Gegenstande ist, sondern eine solche „mit dem gesamten Leben des Subjekts.“¹⁾ Das Leben ist aber ein inneres Prinzip aus Vorstellungen zu handeln“. So erhalten wir als allgemeinste Definition von Lust und Unlust: „Wenn eine Vorstellung mit der gesamten Kraft des Gemüths, mit dem Prinzip des Lebens zusammenstimmt, so ist dieses die Lust. Ist die Vorstellung aber von der Art, dass sie dem Prinzip des Lebens widersteht, so ist dieses Verhältnis des Widerstreits in uns die Unlust.“²⁾ Entsprechend den verschiedenen Arten des Lebens: des tierischen, menschlichen und geistigen giebt es nun drei Arten von Lust, von denen uns aber nur die letzte interessiert: die geistige Lust. Sie „ist idealisch und wird erkannt aus puren Begriffen des Verstandes.“³⁾ Hiermit ist gegeben, dass die Gegenstände der geistigen Lust notwendiger Weise allen Menschen gefallen müssen. Was aber „aus der Uebereinstimmung der allgemeinen Erkenntniskraft gefällt, ist gut; und wenn es aus demselben Grunde missfällt, so ist es böse.“⁴⁾

Hier entsteht nun die Frage nach der besonderen Art dieses Wohlgefallens. Affiziert werden kann das Subjekt unmöglich von ihm, dies schliesst sein Ursprung aus. Eine Lösung giebt nun der folgende Gedankengang: „Die Freiheit ist der grösste Grad der Thätigkeit und des Lebens . . . Fühle ich nun, dass etwas mit dem höchsten Grade der Freiheit, also mit dem geistigen Leben übereinstimmt; so gefällt es mir. Diese Lust ist die intellektuelle Lust. Man hat bei ihr ein Wohlgefallen, ohne dass es vergnügt. Solche intellektuelle Lust ist nur in der Moral. Woher hat aber die Moral solche Lust? Alle Moralität ist die Zusammenstimmung der Freiheit mit sich selbst . . . Was aber mit der Freiheit zusammenstimmt, das stimmt mit dem ganzen Leben überein. Was aber mit dem ganzen Leben übereinstimmt, das gefällt. Dieses ist jedoch nur eine reflektierende Lust, wir finden hier kein Vergnügen, sondern billigen es durch Reflexion. Die Tugend hat aber kein Vergnügen, aber dafür Beifall.“⁵⁾ Aus dieser Stelle zieht Förster nun den

¹⁾ a. a. O. S. 168.

²⁾ a. a. O. S. 169.

³⁾ a. a. O. S. 170.

⁴⁾ a. a. O. S. 171.

⁵⁾ a. a. O. S. 173.

Schluss, dass Kant glaube, „dass man die Moral gründen könne auf die Lustgefühle, welche hervorgehen aus der ungehinderten Betätigung des geistigen Lebens gegenüber den Antrieben der Sinnlichkeit, aus dem Bewusstsein der Ausglei chung aller Einzeltriebe mit Gedanken, welche das ganze Leben umfassen und begreifen.“¹⁾ Ist Förster zu diesem Satze berechtigt? Ich glaube mit einem einfachen „Nein“ antworten zu müssen. Kant hat nur das Wesen der intellektuellen Lust rein theoretisch²⁾ festgestellt und hinzugefügt, dass sie nur in der Moral vorkomme, aber absolut noch nicht damit gesagt, dass er die letztere auf intellektuelle Lustgefühle gründen wolle. Die Frage, wie tugendhaftes Handeln überhaupt zu Stande komme, wird in dem herangezogenen Kapitel garnicht entschieden.

Diese Entscheidung bringt erst das Kapitel über das Begehrungsvermögen. Dort heisst es: „Wenn die Erkenntnis des Verstandes eine Kraft hat, das Subjekt zu bewegen zu der Handlung, bloss deswegen, weil die Handlung an sich gut ist; so ist diese bewegende Kraft eine Triebfeder, welches wir auch das moralische Gefühl nennen. Das moralische Gefühl soll also sein, wo durch die Motive des Verstandes eine bewegende Kraft entsteht. Diese Triebfeder des Gemüts soll aber nicht pathologisch necessitieren; und sie necessitiert auch nicht pathologisch, indem wir das Gute durch den Verstand einsehen, und nicht, so fern es unsere Sinne afficiert. Wir sollen uns also ein Gefühl denken, was aber nicht pathologisch necessitiert, und dieses soll das moralische Gefühl sein. Man soll das Gute durch den Verstand erkennen und doch davon ein Gefühl haben. Dieses ist freilich etwas, was man nicht recht verstehen kann, worüber aber auch noch gestritten wird. Ich soll ein Gefühl davon haben, was kein Gegenstand des Gefühls ist, sondern welches ich durch den Verstand objektiv erkenne. Es steckt hierin also immer eine Contradiction. Denn wenn wir das Gute thun sollen durchs Gefühl, so thun wir es, weil es angenehm ist. Dieses kann aber nicht sein; denn das Gute kann gar nicht unsere Sinne afficieren. Wir nennen aber das Gefallen am Guten ein Gefühl, weil wir die subjektiv treibende Kraft der objektiv praktischen Necessitation nicht anders ausdrücken können. Das ist ein Unglück fürs

¹⁾ Förster a. a. O. S. 79.

²⁾ Die eigentümliche Bezeichnung der intellektuellen Lust als einer „reflektierenden Lust“ scheint mir anzudeuten, dass Kant sie zu einer Begründung der Moral nicht verwendet wissen wollte.

menschliche Geschlecht, dass die moralischen Gesetze, die da objektiv necessitieren, nicht auch zugleich subjektiv necessitieren.“¹⁾ Förster hat diese Stelle ebenfalls herangezogen und ausdrücklich das Schwanken der Anschauungen Kants betont.²⁾ Wie konnte er aber dann den oben zitierten Satz aussprechen? Wenn Kant wirklich eine Begründung der Moral auf „Lustgefühle“ für möglich hielt, warum verwertet er dann nicht an der soeben zitierten Stelle die „intellektuelle Lust“, um so die subjektive Triebfeder des Guten aufzuzeigen?³⁾ Wenn wirklich der Charakter des Guten dadurch bestimmt würde, dass es ein Gegenstand unserer intellektuellen Lust ist, wie ist dann überhaupt der Gegensatz zwischen objektiver und subjektiver Neccessitation möglich?

Wenn schon dieser Gegensatz Förster zu einer etwas vorsichtigeren Formulierung des oben⁴⁾ zitierten Satzes hätte führen müssen, so weist eine kurz hinter der soeben besprochenen Stelle stehende Bemerkung die Unrichtigkeit der Auffassung überhaupt nach. Dort heisst es: „Wenn die Motive das bonum absolutum enunciieren; so sind es motiva moralia.“ Das bonum absolutum zerfällt aber nach einer am Schluss⁵⁾ der ganzen Vorlesung getroffenen Einteilung in zwei Elemente: die Glückseligkeit und die Würdigkeit für Glückseligkeit. Diese letztere kann der Mensch durch sein sittliches Verhalten erwerben. Worin dieses nun besteht, zeigt das Kapitel: Ueber den Zustand der Seele nach dem Tode. Dort heisst es: „Alle unsre Handlungen stehen unter praktischen Regeln der Verbindlichkeit. Diese praktische Regel ist das heilige moralische Gesetz.“⁶⁾ Dieses sehen wir a priori ein; es liegt in der Natur der Handlungen, dass sie so und nicht anders sein sollen, welches wir a priori einsehen. Es kommt hier aber vornämlich auf die Gesinnungen an, dass sie mit dem heiligen Gesetz adäquat sind, wo auch der Bewegungsgrund moralisch ist. Alle Sittlichkeit aber besteht im Inbegriff der Regel nach welcher wir würdig werden,

¹⁾ a. a. O. S. 186/7.

²⁾ Förster a. a. O. S. 80.

³⁾ Besonders merkwürdig bleibt die Nebeneinanderstellung der beiden Begriffe „moralisches Gefühl“ und „intellektuelle Lust“, ohne dass überhaupt zwischen beiden ein innerer Zusammenhang hergestellt ist.

⁴⁾ s. o. S. 60.

⁵⁾ a. a. O. S. 343.

⁶⁾ cf. S. 264: „Der Mensch sieht durch seine Vernunft ein heiliges Gesetz ein, wonach er sein Verhalten einrichten soll.“

glücklich zu sein, wenn wir darnach handeln.“¹⁾ Ich glaube, dass die Anführung dieser Stelle genügt, um zu zeigen, wie wenig berechtigt Försters Auffassung des ethischen Standpunkts Kants zur Zeit der Vorlesung ist. Nicht die intellektuelle Lust, sondern ein apriorisches Gesetz ist Triebfeder des Handelns. Dieses wird aber nur dadurch zu einer solchen, dass der Mensch den „Glauben an einen künftigen Zustand hat“. „Er (der Glaube) ist die Triebfeder zur Tugend, und wer das Gegenteil einführen wollte, der hebet alle moralischen Gesetze und alle Triebfedern zur Tugend auf; dann sind die moralischen Grundsätze nur Chimären.“²⁾ Diese Ausführungen zeigen, dass Kant mehr als in späterer Zeit hier das Glückseligkeitsstreben des Menschen zur Sicherung der Verbindlichkeit des Moralgesetzes herbeizieht.³⁾ Aber auch diese Thatsache beweist nur, wie wenig Kant daran dachte, die intellektuelle Lust zur Grundlage der Moral zu machen. Wenn er dies that, weshalb brauchte er dann noch die Hoffnung auf das Jenseits, um dem moralischen Gesetz Verbindlichkeit zu verschaffen, wenn schon das Gefühl der intellektuellen Lust genigte, um das menschliche Handeln in Bewegung zu setzen?

Nach diesen Ausführungen kehre ich zur Frage der Datierung unserer Vorlesung zurück. Thon hat mit vollem Recht hervorgehoben, dass wir in ihr „Stellen haben, die fast wörtlich mit korrespondierenden Ausführungen in der Kritik der reinen Vernunft übereinstimmen, so z. B. die ganze Abhandlung über die Begründung der Moralthologie.“⁴⁾ Eine Vergleichung der betreffenden Stellen⁵⁾ ergibt dies ohne weiteres. Der ferneren Ansicht Thons, dass die Vorlesung die Ergebnisse der Kritik der reinen Vernunft voraussetze, kann ich nicht beistimmen; seine Gründe werde ich an einer anderen Stelle prüfen. Ich komme so zu dem Schlusse, dass die Vorlesung in einem der dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft zunächst liegenden Jahre gehalten sein muss, glaube aber nicht aus den in ihr enthaltenen ethischen Anschauungen mit Sicherheit entscheiden zu dürfen, ob dies Jahr unmittelbar vor oder unmittelbar nach 1781 zu suchen sei. Wenn ich mich aber trotzdem für ein Jahr vor 1781 entscheide, so geschieht

¹⁾ a. a. O. S. 239.

²⁾ a. a. O. S. 241.

³⁾ cf. Heinze a. a. O. S. 539.

⁴⁾ a. a. O. S. 33/4.

⁵⁾ Vorlesungen über die Metaphysik S. 289—294. Kritik d. r. V. ed. Kehr-
bach S. 613—616.

dies in Rücksicht auf eine Stelle, die nach meiner Ansicht nur vor dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft gesprochen sein kann, deren Inhalt aber derartig ist, dass ein Missverständnis des Zuhörers ausgeschlossen erscheint. Es heisst auf S. 216 der Vorlesung: „Wenn wir aber die Seele des Menschen mit tierischen Seelen und mit anderen Geistern vergleichen; so muss man nicht hier hoffen, viele Geheimnisse und Entdeckungen zu hören, die sonst noch keiner weiss, und die der Philosoph aus einer geheimen Quelle geschöpft hätte; aber eine Entdeckung wird man hier doch zu erwarten haben,¹⁾ die viele Mühe gekostet hat und die noch Wenige wissen: nämlich die Schranken der Vernunft und der Philosophie einzusehen, wie weit die Vernunft hier gehen kann. Wir werden also hier unsere Unwissenheit kennen lernen, und den Grund derselben einsehen: warum es unmöglich ist, dass hierin kein Philosoph weiter gehen kann, und auch nicht gehen wird; und wenn wir das wissen, so wissen wir schon viel.“ Diese Worte scheinen mir mit nicht misszuverstehender Deutlichkeit auf das Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft hinzudeuten. So konnte sich Kant unmöglich nach dem Jahre 1781 aussprechen. Der kritische Standpunkt war ja doch seine Entdeckung, konnte er von ihr als einer zu erwartenden sprechen, wenn sie schon gedruckt vorlag? Aber nicht nur dass die Vorlesung vor 1781, sondern auch dass sie unmittelbar vor dem genannten Jahre gehalten ist, scheint mir aus der zitierten Stelle hervorzugehen. Wie hätte Kant sonst sagen können, dass diese Entdeckung viel Mühe gekostet hat? So konnte er nur sprechen, als er seiner Sache sicher war.

Deshalb komme ich zu dem Schluss, dass die Vorlesung wahrscheinlich 1778/79 oder 1779/80 gehalten ist.

Aehnliche Schicksale haben nun auch die Vorlesungen Kants über Anthropologie, welche Starke herausgegeben hat, gehabt. Starke selbst sagt: „Wir geben hier den Abdruck von Vorlesungen, welche Kant wahrscheinlich schon in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts gehalten hat, weil ihr Inhalt verrät, dass die Kritik der reinen Vernunft (1781) noch nicht erschienen war.“²⁾ B. Erdmann verlegt die Vorlesung in das Wintersemester 1773, ihm folgte Heinze noch in der 7. Aufl. des „Grundrisses der Geschichte der Philosophie“

¹⁾ Die auf die angegebene Seite folgenden Ausführungen bringen diese Entdeckung nicht.

²⁾ a. a. O. Einleitung S. XII, cf. auch S. 105.

von Ueberweg, hat aber in der achten aus unbekanntem Gründen auf eine Datierung verzichtet.¹⁾ Erdmanns Datierung hat auch Hegler acceptiert und daraus wichtige Schlussfolgerungen für den Entwicklungsgang der Kantischen Ethik gezogen, da er zu der Annahme berechtigt zu sein glaubt, dass „die Wendung zu der Ethik der kritischen Periode in wichtigen Punkten schon früh erfolgt ist.“²⁾ Förster setzt die Vorlesung vor die Kritik der reinen Vernunft, ohne eine genauere Datierung zu versuchen, da er sie für seine Darstellung nur beiläufig benutzt.³⁾

Da Erdmann allein eine Begründung seiner Ansichten gegeben hat,⁴⁾ so haben wir es hier nur mit seinen Argumenten zu thun. Er stützt seine Datierung auf die auf Seite 60 des Starke'schen Druckes stehende Erklärung: „Der Verstand stellt die Dinge nicht vor, wie wir von ihnen affiziert werden, sondern was die Dinge an sich selbst sind.“ Aus dem uns sonst aus den Briefen an Herz bekannten Standpunkt der Kantischen Erkenntnistheorie folgt aber, dass eine solche Aeusserung spätestens im Winter 1773, in welchem Kant zum ersten Male Anthropologie las, noch möglich war. Diesen sieht also Erdmann als den wahrscheinlichsten für eine Datierung an. In einer Anmerkung⁵⁾ nennt er diesen Termin so schon „überraschend spät“ und setzt hinzu: „Ohne ein so sicheres Zeugnis würde man schwerlich Grund gefunden haben die jetzt verbreitetste Annahme, dass jene Umkipfung sehr bald nach 1772 sich vollzogen hätte, wieder aufzugeben.“ Dem gegenüber ist nun darauf hinzuweisen, dass dieser völlig vereinzelt stehenden Stelle viele andere gegenüberstehen, welche eine sich dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft mehr annähernde Datierung als notwendig erscheinen lassen. So heisst es auf S. 39: „Die Sinne ohne Verstand würden wenigstens Anschauungen haben, der Stoff zu denken wäre da, wenn gleich nicht gedacht würde. Wäre aber der Verstand ohne Sinne, so würden wir die Form des Denkens haben, ohne denken zu können.“ Diese eine Stelle mag genügen, um die Unhaltbarkeit der Datierung Erdmanns nachzuweisen. Dass aber in derselben Vorlesung durch wenige Seiten getrennt zwei sich derartig widersprechende

¹⁾ a. a. O. III, 1, S. 257 „nach einer von Kant früher, in welchem Jahre ist unsicher, gehaltenen Vorlesung über Anthropologie.“

²⁾ a. a. O. S. 323.

³⁾ a. a. O. S. 31.

⁴⁾ Reflexionen Bd. I, Heft 1, S. 58.

⁵⁾ a. a. O. S. 58.

Aeusserungen vorfinden, mag als Beispiel dafür dienen, wie wenig zuverlässig eine Datierung aus inneren Gründen für Nachschriften Kantischer Vorlesungen ist.

Um so grösseren Wert müssen deshalb äussere Daten für unsere Zwecke haben, welche in der Vorlesung auch reichlich vorhanden sind. Auf diese Weise ist nun der terminus a quo völlig sicher festzustellen, da Lessings Nathan auf Seite 38 erwähnt wird. Es heisst dort: „Lessing hat in allen seinen Schriften den Fehler, in den Teilen unterhaltend zu sein, und im Ganzen weiss man doch nicht, was er haben will; man findet dies im Nathan dem Weisen, und alle seine Schauspiele missfallen, und zwar, weil sie kein Ganzes ausmachen.“ Da aber Lessings Nathan erst im Jahre 1779 erschienen ist, so kann die der Nachschrift entsprechende Vorlesung nicht vor dem Jahre 1779 gehalten sein. Ausgeschlossen ist auch das Wintersemester 1778/79, da die zitierte Aeussere am Anfange der Vorlesung gefallen sein muss, wie sich aus der Nummer der Seite ergibt.¹⁾ Zum Ueberfluss sind wir noch von Hamann darüber unterrichtet, in welcher Zeit Kant den „Nathan“ gelesen hat. Hamann schreibt an Herder am 6. Mai 1779: „Vorige Woche habe ich die zehn ersten Bogen von Nathan gelesen und mich recht daran geweidet. Kant hat sie aus Berlin erhalten, der sie bloss als den zweiten Teil der Juden beurteilt, und keinen Helden aus diesem Volk leiden kann.“²⁾ Da nun aus den über den Druck uns bekannten Nachrichten³⁾ folgt, dass Kant die ersten zehn Bogen nur innerhalb des Zeitraumes von März bis Mai 1779 erhalten haben kann, so ist damit die Unmöglichkeit, dass das Wintersemester 1778/79 das Semester der Vorlesung war, erwiesen. Wir haben also terminus a quo das Wintersemester 1779/80 anzusehen, in welchem, wie das Vorlesungsverzeichnis ergibt, Kant über Anthropologie las.

Als terminus ad quem ist der Tod Buffons anzusehen, von welchem es in der Vorlesung heisst: „Die Franzosen loben Buffon, dass er so rasch im Urteilen ist, und einen Muth beweiset, einen Satz zu wagen, über den ein spottender Criticus sich aufhalten könnte.“ Da sich hieraus ergibt, dass Buffon zur Zeit dieser Aeussere Kants noch am Leben war und derselbe am 16. April 1788 gestorben ist, so ergibt sich das Semester 1787/88 als spätestester,

¹⁾ Die Nachschrift erstreckt sich über 374 Seiten, auf Nr. 38 wird der „Nathan“ erwähnt.

²⁾ Hamann Schriften VI, S. 79.

³⁾ H. Diintzer, Lessings Nathan der Weise [Erläuterungen Bd. 34/35] S. 9ff.

möglicher Termin der Vorlesung. Die Zeit, innerhalb welcher dieselbe gehalten sein kann, ist also begrenzt durch die Semester 1779/80 und 1787/88.

Wenn eine Vermutung gestattet ist, so dürfte die Vorlesung um das Jahr 1781 anzusetzen sein, da sich auffällige Uebereinstimmungen mit den in der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ hervortretenden Anschauungen finden, deren Besprechung aber einer späteren Stelle der Arbeit vorbehalten bleiben muss.

So gelangen wir zu dem Ergebnis, dass die beiden genannten Vorlesungen für die Rekonstruktion des Entwicklungsganges der Kantischen Ethik in den ersten siebenziger Jahren nicht zu verwerten sind.

Der Mangel an für unsere Zwecke brauchbaren Briefen einerseits und die Unmöglichkeit, die genannten Vorlesungen für die jetzt zu behandelnde Zeit in Anspruch zu nehmen, andererseits haben zur Folge, dass wir darauf verzichten müssen, die weitere Entwicklung der moralphilosophischen Ideen Kants auf der Grundlage feststehender Daten zu verfolgen. Nur mit dieser Einschränkung können wir unsere Darstellung fortsetzen, deren wertvollstes Material bis jetzt die „Losen Blätter“ und für ein einzelnes Problem die „Reflexionen“ sind.

Vergegenwärtigen wir uns das Problem. Das Ergebnis der Dissertation war: „es kann Erkenntnis der Thatsachen durch reine Vernunft geben; und zwar dadurch, dass der Geist ursprüngliche Gesetze aller Erkenntnisthätigkeit enthält.“¹⁾ Die schon mehrfach hervorgehobene Erscheinung trat, wie wir gesehen haben, auch nach der Dissertation wieder zu Tage: die in der theoretischen Philosophie gefundenen Ergebnisse wurden auf die praktische Philosophie angewandt. Auch hier kam es darauf an, a priori Gesetze aufzuzeigen. Aber nur bis zu diesem Punkt gehen theoretische und praktische Philosophie nebeneinander; ihre Gesetze haben einen gänzlich verschiedenen Charakter. Die in der theoretischen Philosophie aus der natura intellectus puri abgeleiteten Gesetze drücken etwas Thatsächliches aus, sie sagen nur, was ist, sie haben sich nicht erst Geltung zu verschaffen, sie sind *menti insitae*,²⁾ alles menschliche Denken ist notwendig ihnen unterworfen. Die Gesetze der praktischen Philosophie müssen dagegen sagen, was sein soll, ihre

¹⁾ Paulsen a. a. O. S. 103.

²⁾ S. W. II, S. 403.

Geltung für das menschliche Handeln ist noch nicht gesichert, selbst wenn ihre Formulierung gelungen sein sollte. Damit entstand das eigentliche Problem der praktischen Philosophie. „Der oberste Grund der Moralität muss, ob er zwar intellektuell ist, eine gerade Beziehung auf die Triebfedern des Willens haben.“¹⁾ Die Scheidung der apriorischen Form vom empirisch gegebenen Stoff, wie sie die Dissertation vollzog, war der einzig mögliche Weg, der zur Aufindung eines solchen Gesetzes führen konnte. Der Stoff war naturgemäss das Glückseligkeitsstreben des Menschen. Es galt die Form zu finden. Das Glückseligkeitsstreben des Menschen musste eine Einschränkung, eine Richtung durch die Vernunft erfahren. Diese Einschränkung konnte sich aus dem Wesen des einzelnen Individuums unter zu Grundelegung seiner ursprünglichen natürlichen Triebe in Rücksicht auf seine Vollendung als einer moralischen Persönlichkeit oder aus der Thatsache seiner Zugehörigkeit zur Menschheit überhaupt ergeben. Drittens konnte die Vernunft als transcendentales Vermögen einerseits als Einzelvernunft aber andererseits das Gesetz geben. Hierdurch mussten notwendig aus der Formel des Sittengesetzes die stofflichen Elemente ausscheiden, es blieb nur die Form der Allgemeinheit des Sittengesetzes. Dies ist der Standpunkt der kritischen Ethik, die beiden anderen möglichen Lösungen scheinen mir in der angegebenen Reihenfolge Vorstufen zu ihr innerhalb des Entwicklungsganges der Kantischen Ethik gewesen zu sein.

Die erste dieser beiden Lösungen entsprach nun ganz der Eigentümlichkeit des Charakters Kants. Wir haben schon oft Gelegenheit gehabt zu beobachten, wie sich ein ausgesprochen individualistischer Zug in seinen ethischen Ansichten bemerkbar macht. Wir haben auch gesehen, wie derselbe sich zurückverfolgen lässt bis in die ursprünglichsten Anschauungen unseres Philosophen und schliesslich seinen Grund findet in religiösen Gedanken und persönlichen Erfahrungen. Wir haben aber auch betont, dass dieser Individualismus das Recht des Individuums nicht betont, um ihm kraft desselben einen Freibrief zu geben für unsittliches, egoistisches Handeln, sondern um ihm die Pflicht ins Bewusstsein zu rufen, selbst Urheber seiner Freiheit und Sittlichkeit zu sein. In dem endgiltigen Sittengesetz muss also die Selbstgesetzgebung des Einzelnen mitenthalten sein. Wie nun diese sich gleichzeitig zu einer allgemeinen

¹⁾ s. o. S. 54.

eigne, war das Problem, zu dessen Durchdenken Kant durch die Engländer und Rousseau angeregt worden war. Die besondere Art seiner Lösung war aber nun von zwei Seiten aus vorbereitet worden: erstens stand es für Kant fest, dass die obersten Prinzipien der Moral nur durch die Vernunft gegeben werden könnten, zweitens, dass sie trotz dieses ihres Ursprungs eine gerade Beziehung auf die ersten Triebfedern des Willens haben müssten.

Die genannten Elemente finden wir nun vereinigt in Fragment 6 der von R. Reicke herausgegebenen „Lösen Blätter“. ¹⁾ Dasselbe ist Gegenstand mehrfacher Besprechungen gewesen. Riehl bezeichnet es als den einzigen urkundlichen Belag für eine sonst nur aus Andeutungen bekannte Phase der Kantischen Moralphilosophie und setzt es „spätestens Mitte der siebziger Jahre“ an. ²⁾ Dann hat Höffding in seiner Arbeit: „Die Kontinuität im philosophischen Entwicklungsgange Kants“ ³⁾ seine Ansicht dahin ausgesprochen, dass das Fragment „möglicherweise am Ende der siebziger oder Anfang der achtziger Jahre entstanden sei.“ Am eingehendsten beschäftigt sich Förster in seiner genannten Arbeit mit der Datierung des Fragmentes. Derselbe kommt schliesslich zu dem Ergebnis, ⁴⁾ dass dasselbe in das Jahr 1774 zu setzen sei oder — wie es in einer Schlussanmerkung heisst — dass dasselbe „nur in der ersten Hälfte der siebziger Jahre entstanden sein kann.“ ⁴⁾ Obgleich die von ihm hierfür angeführten Gründe ⁵⁾ keineswegs absolut zwingend sind und ich die Sicherheit, mit welcher Förster die obige Ansicht ausspricht, nicht teilen kann, und deshalb die Mitte der siebziger Jahre nicht als unüberschreitbare Grenze nach oben auffasse, so glaube ich doch, dass das Fragment vor der Kritik der reinen Vernunft anzusetzen ist. Die Gründe für diese meine Ansicht kann ich erst im Zusammenhang mit meiner Anschauung vom weiteren Entwick-

¹⁾ a. a. O. Bd. I., 1839, S. 9—16.

²⁾ Arch. f. Gesch. d. Phil. 1891, S. 720.

³⁾ Arch. f. Gesch. d. Phil. 1894, VII., S. 449—467. Innerhalb dieses hier nur für uns in Betracht kommenden Teiles der Arbeit beschäftigt sich Höffding in einer Anmerkung zu S. 461 mit der Datierung. Erwähnt sei noch, dass Reicke in einem Privatbrief an H. diesem mitteilt, dass „nichts verwehre, das Fragment den siebzigern zuzuschreiben, dass er es jedoch nach den Schriftzügen lieber in die achtziger setzen möchte.“ cf. auch Vaihinger a. a. O. VIII 1895, S. 535/36.

⁴⁾ a. a. O. S. 74 u. 106.

⁵⁾ Ohne im Einzelnen dieselben zu prüfen, möchte ich doch hervorheben, dass die verhältnismässig frühe Datierung Försters zum Teil auf der falschen Datierung der Pölitz'schen Vorlesung beruht.

gang der Kantischen Ethik überhaupt und meiner Auffassung des Standpunkts der Kritik der reinen Vernunft in Bezug auf die hier in Betracht kommenden Fragen darlegen. An dieser Stelle werde ich dann auch die von Thon für seine Datierung des Fragments in das Jahr 1783¹⁾ angeführten Gründe zu prüfen haben.

Versuchen wir uns den Gedankengang des Fragments zu vergegenwärtigen, so zeigt sich, dass Kant auf diesem Standpunkt seiner ethischen Anschauungen die Mitwirkung des Gefühlslebens zur Grundlegung des Sittengesetzes noch nicht entbehren kann. So lange aber dies der Fall ist, bleibt das schon im Verlaufe der Darstellung hervorgehobene Problem bestehen, wie der subjektive Charakter des Gefühls sich mit der notwendig für das Sittengesetz erforderlichen Allgemeingiltigkeit vereinigen lasse. Diese Frage ist es nun auch, welche gleich am Anfang des Fragments erörtert wird. Das Sittengesetz soll ein Gegenstand des notwendigen und allgemeinen Wohlgefallens sein. Deshalb kann dieses Wohlgefallen nicht beruhen auf der individuellen oder spezifischen Beschaffenheit unseres Subjekts, sondern muss seinen objektiven Grund in dem Charakter des Sittengesetzes haben, da so allein Allgemeingiltigkeit des letzteren gegeben sein kann. Diese kann aber nur durch die Vernunft vermittelt werden und zwar insofern sie nicht einen Inhalt giebt, sondern einen vorhandenen Stoff in eine apriorische Form fasst. Dieser vorhandene Stoff ist nun das Glückseligkeitsstreben des Individuums: „Die Materie der Glückseligkeit ist sinnlich, die Form derselben intellektuell.“ Die Form besteht aber nun „in der Freiheit unter Gesetzen ihrer Einstimmung mit sich selbst und dieses zwar nicht um Glückseligkeit wirklich zu machen, sondern zur Idee derselben.“ Hiermit ist gegeben, dass nicht empirische Glückseligkeit Triebfeder des Handelns ist, sondern eine aus der Macht des Individuums sich selbst zu bestimmen entspringende Idee. Deshalb kann es sich auch nicht darum handeln, glücklich zu werden, sondern nur darum, die Fähigkeit, die Würdigkeit glücklich zu sein zu erlangen. So ist, wie Kant glaubt, die Autonomie des sittlichen Handelns gerettet. „Es ist wahr, die Tugend hat den Vorzug, dass sie aus dem, was Natur darbietet, die grösste Wohlfahrt zuwege bringen würde. Aber darin besteht nicht ihr hoher Wert, dass sie gleichsam zum Mittel dient. Dass wir es selbst sind, die als Urheber sie unangesehen der empirischen Bedingungen, (welche nur partikuläre Lebensregeln geben können) hervorbringen, dass sie Selbstzufriedenheit bei sich

¹⁾ a. a. O. S. 35.

führe, das ist ihr innerer Wert. Fragen wir nun, worin das so in eine apriorische Form gefasste Material besteht, so nennt es Kant die „Elemente“ oder „die Data der Glückseligkeit“. Es sind hiermit im Wesentlichen die natürlichen auf Glückseligkeit gerichteten Triebe und Neigungen gemeint oder, wie es an einer anderen Stelle heisst: „die beliebigen und zufälligen Begierden“, „die Naturbestimmung“, welche erst bestimmt werden muss. Indem aber nun „die durch die Vernunft belehrte Gesinnung, sich aller der Materialien zum Wohlbefinden wohl und einstimmig zu bedienen“ a priori aus eigener Spontaneität eine Einheit schafft, „macht sie Glückseligkeit allererst möglich.“ „Die Glückseligkeit ist nicht etwas Empfundenes sondern Gedachtes. Es ist auch nicht ein Gedanke, der aus der Erfahrung genommen werden kann, sondern der sie allererst möglich macht. Nicht zwar, als ob man die Glückseligkeit nach allen ihren Elementen kennen müsse, sondern die Bedingung a priori, unter der man allein der Glückseligkeit fähig sein kann“.

So sind in dieser Bestimmung die beiden notwendigen Eigenschaften jeder ethischen Vorschrift vereinigt. Das Sittengesetz ist allgemeingiltig, da es nur ein formales Prinzip ist. Da die Funktion der Vernunft nur darin besteht Einheit zu schaffen, ist es möglich, dass sie ihre Thätigkeit an den verschiedensten ihr überlieferten Inhalten, d. h. den natürlichen Neigungen und Begierden ausübt. Andererseits kommt auch das Individuum bei diesem Sittengesetz zu seinem Recht. Indem es selbst die ihm eigentümlichen Inhalte zu einer Einheit verbindet, schafft es sich seine Persönlichkeit. Das Bewusstsein, diese Einheit sich selbst zu verdanken, giebt aber nun das, was Kant Selbstzufriedenheit nennt. Diese ist nicht Glückseligkeit selbst, sondern nur die Bedingung derselben. Der Mensch, welcher sie besitzt, ist würdig glücklich zu sein. Ohne die Selbstzufriedenheit ist keine Glückseligkeit möglich, wohl aber jene ohne diese: „Es ist ein gewisser Hauptstuhl (Fonds, Grundstück) von Zufriedenheit nötig, daran es niemand fehlen muss und ohne welchen keine Glückseligkeit möglich ist, das Uebrige sind accidentien (reditus fortuiti). Dieser Hauptstuhl ist die Selbstzufriedenheit (gleichsam *apperceptio iucunda primitiva*).“ An dieser Stelle tritt der schon mehrfach hervorgehobene individualistische Charakter der Kantischen Ethik deutlich zu Tage. Wie schon in dem in meiner Dissertation¹⁾ besprochenen Fragment E 69 die innere Stille der Seele einziger Lohn des tugendhaften Handelns war, so findet der von „Glück

¹⁾ a. a O. S. 25 ff.

und Zufall“ unabhängige sittliche Charakter seinen Lohn in der Selbstzufriedenheit.

Grundvoraussetzung für die Möglichkeit eines solchen Sittengesetzes ist nun Willensfreiheit. Kant versteht unter einer solchen hier noch Freiheit „vom Zwange der Sinnlichkeit“, ohne aber die „freie Willkür“ im Sinne eines *liberum arbitrium indifferentiae* verstanden wissen zu wollen. Vielmehr wird auch hier Freiheit erst möglich gedacht durch Befolgung der „einschränkenden Gesetze der Vernunft.“ Diese letztere erfüllt die bezeichnete Aufgabe dadurch, dass sie die Idee der Glückseligkeit giebt. So erhält Kant das Recht, den von der Vernunft geleiteten Willen als einen „reinen Willen“ und das so entspringende Gesetz der Einstimmigkeit der Freiheit mit sich selbst als ein apriorisches zu bezeichnen.

Auf dieser Grundlage ist es nun möglich, die Eigenartigkeit der in dem Fragment gegebenen Problemlösung zu beleuchten. Es ist ein Versuch, das Glückseligkeitsstreben der Menschen zu intellektualisieren. Es sind folgende Gedanken, die hierzu führen. Wir finden in uns den Trieb nach Glückseligkeit, den gänzlich unbefriedigt kein Mensch lassen kann. Es entsteht die Frage, wie wir diese Befriedigung erreichen. Die natürlichen Triebe sind, wenn wir ihnen folgen, dazu unfähig. Dies hat zwei Gründe. Einmal stellt sich die Unmöglichkeit, auch nur einen einzigen Trieb zu befriedigen, heraus, er würde unersättlich sein,¹⁾ andererseits würden die einzelnen nach Befriedigung strebenden Triebe sich gegenseitig hinderlich im Wege stehen, sie würden das Zustandekommen einer vollen Glückseligkeit unmöglich machen.²⁾ Hieraus ergibt sich, dass Freiheit von den Sinnen die erste Bedingung zur Glückseligkeit ist. Dies ist aber nur eine negative Bestimmung. Eine positive giebt uns die Vernunft. Es ist die im Hinblick auf die Idee einer vollen Glückseligkeit wohlgeordnete Freiheit. Aber ein demgemäss handelnder Mensch wird darum nicht der vollen Glückseligkeit teilhaftig. Sittliches Handeln ist nicht notwendig mit irdischem Glück verbunden. Was uns auf diese Weise zu teil wird, ist nicht das vollständige Gut, die reine Glückseligkeit, sondern nur das formale Gut, d. h. die Selbstzufriedenheit oder, wie Kant sie auch nennt, *apperceptio incunda primitiva*.³⁾ Diese Parallele ist recht geeignet, um zu zeigen, wie dieses Sittengesetz seine letzte Begründung in einer Gefühls-

¹⁾ a. a. O. S. 10/11.

²⁾ a. a. O. S. 14.

³⁾ a. a. O. S. 11.

thatsache findet. Der Parallelo gemäss würde Apperzeption für unseren Fall Bewusstwerden der vollzogenen Synthese der verschiedenen Triebe sein, ohne dass damit irgend ein Gefühl des Wohl- oder Missgefallens verbunden wäre. Kann aber das Vollzogenensein dieser Einheit anders als im Gefühl wahrgenommen werden? Dieser Thatsache wird Kant gerecht, durch den Zusatz *iacunda*. Die Selbstzufriedenheit ist, wie er selbst sagt, eine Spontaneität des Wohlbefindens und das im Hinblick auf sie befehlende Gesetz findet seine Stütze in einem Gefühl, das am letzten Ende das Glückseligkeitsstreben des Menschen und die Unmöglichkeit seiner empirischen Befriedigung, d. h. also zwei erfahrungsmässig erkannte Thatsachen voraussetzt. War dies ein Standpunkt, auf dem ein Kant beharren konnte?

Ein anderes, nicht minder gewichtiges Bedenken erhebt sich gegen dieses Sittengesetz. Es sagt wohl, dass die Vernunft Einheit der natürlichen Triebe schaffen soll, es giebt aber nicht das Mass an, nach welchem die einzelnen Triebe zur Geltung kommen sollen. Findet der Einzelne die letzte Entscheidung über den sittlichen Charakter seines Handelns in sich selbst, in dem Gefühl der Selbstzufriedenheit, so ist damit jede Möglichkeit, zu einer allgemeingiltigen Beurteilung menschlichen Handelns zu gelangen, aufgegeben. Das bei der Beschönigung des eigenen Handelns so leicht entstehende Gefühl der Selbstzufriedenheit würde jedes Verständnis ausschliessen, jede von der eigenen abweichende Beurteilung als letzte Instanz mit vollem Recht zurückweisen.

Aber gerade diese Bestimmung, dass das Gefühl der Selbstzufriedenheit die letzte Entscheidung über den sittlichen Charakter des Handelns fällt, welche von dem obigen Standpunkt aus so angreifbar erschien, erscheint unter einem anderen als der eigentlich wertvolle und folgenreiche Gedanke in diesem Stadium der Entwicklung. Es heisst von dem Gefühl der Selbstzufriedenheit, es sei „ein reines praktisches Gut, welches das höchste, obgleich nur formale Gut ist, weil es von uns selbst geschaffen, mithin in unserer Gewalt ist und auch alles empirische, sofern es in unserer Gewalt ist, der Einheit nach in Ansehung des vollständigen Guts, nämlich einer reinen Glückseligkeit möglich macht.“¹⁾ Es ist das Prinzip der Autonomie des Willens, das der dargestellten Problemlösung zu Grunde liegt, wenn es auch noch nicht gelingt, dasselbe rein zur Geltung zu bringen.

¹⁾ S. 15, cf. auch das Zitat auf S. 71 „Es ist wahr“ etc.

Ist so ein wertvoller Gesichtspunkt für die Beurteilung unseres Fragmentes durch Wenden des Blicks nach vorwärts gewonnen, so ergibt sich eine nicht minder interessante Einsicht, wenn wir rückwärts schauen. Zur Beleuchtung des sich dann ergebenden Zusammenhanges sei noch eine Stelle des Fragmentes zitiert: „Die Einheit a priori aber ist die Freiheit unter allgemeinen Gesetzen der Willkür d. i. Moralität. Das macht die Glückseligkeit als solche möglich und hängt nicht von ihr als dem Zwecke ab und ist selbst die ursprüngliche Form der Glückseligkeit, bei welcher man der Annehmlichkeiten gar wohl entbehren und dagegen viel Uebel des Lebens ohne Verminderung der Zufriedenheit, ja selbst zur Erhebung derselben übernehmen kann.“¹⁾ Man vergleiche diese Worte mit dem von mir in meiner Dissertation ausführlich besprochenen Fragment E 69.²⁾ Es ergibt sich dann völlige Uebereinstimmung des Grundgedankens in beiden Fragmenten: Die aus eigener Kraft vollzogene Verzichtleistung des Menschen auf Befriedigung der sinnlichen Triebe, schafft dem Entsagenden die innere Stille der Seele, die Selbstzufriedenheit, welche den wahren Wert und die Würde seiner Person ausmacht und ihn hoch hinaushebt über irdisches Glück und Unglück. Es ist ächt Kantischer Geist, wie ihn Erziehung und persönliche Erfahrung gebildet hatten,³⁾ der hier zu uns spricht.

Von hier aus lässt sich nun die Stellung der theoretischen Philosophie zur praktischen und die Bedeutung der ersteren für jene näher bestimmen. Das sittliche Ideal stand für Kant schon in ganz früher Zeit fest und ist sich immer gleich geblieben: Freiheit von den Sinnen und darauf gegründete Autonomie des Willens. Für Kant, den handelnden Menschen, bestand kein moralphilosophisches Problem, wohl aber für Kant, den Theoretiker der Moral. Als er seine Aufgabe erkannte, Erzieher der Menschheit zu werden, entstand das Problem, wie diese Selbstgesetzgebung zu einer allgemeingiltigen werden könne. Seine Lösung war aber abhängig von dem allgemeineren Problem der theoretischen Philosophie, wie wir überhaupt zu allgemeingiltigen und notwendigen Sätzen gelangen können. Als ein Versuch dieser Art hat Fragment Nr. 6 zu gelten. Die ursprünglichen Anschauungen im Fragment E 69 kehren in ihm wieder

¹⁾ a. a. O. S. 10.

²⁾ a. a. O. S. 25 – 28. Das Fragment stammt aus den 50er Jahren. cf. R. Reicke L. Bl. II, S. 235.

³⁾ cf. hierzu m. Dissertation S. 17–28.

nur eingepasst in das inzwischen gefundene Begriffssystem, das die Selbstgesetzgebung vermöge des Nachweises ihres Ursprungs aus reiner Vernunft zu einer allgemeingiltigen machen soll. Die innere Ruhe der Seele ist zu „dem Prinzip der Selbstzufriedenheit a priori als der formalen Bedingung aller Glückseligkeit (parallel mit der Apperzeption)“¹⁾ geworden.

Das Fragment hat uns die eine der möglichen Lösungen²⁾ gegeben, deren gemeinsames Charakteristikum darin besteht, dass das ursprüngliche Glückseligkeitsstreben der Menschen eine Einschränkung durch die Vernunft erfährt. Dies geschah in unserem Fragment in Hinblick auf die Vollendung der moralischen Persönlichkeit, es konnte auch geschehen aus der Thatsache der Zugehörigkeit des Einzelnen zur Menschheit überhaupt. So lässt sich ganz allgemein das Wesen der in der Kritik der reinen Vernunft gegebenen Problemlösung ausdrücken. Wie Kant zu ihr gelangte, kann nur im Zusammenhange mit der Darstellung anderer Forschungsergebnisse und der Lösung des Freiheitsproblems klar werden. Eine Geschichte dieses Problems innerhalb der Entwicklungsgeschichte der Kantischen Ethik überhaupt will ich nun zu geben versuchen.

Die Frage nach dem Entwicklungsgange des Freiheitsproblems bei Kant lässt sich anscheinend auflösen in zwei getrennte Untersuchungen. Man kann versuchen, die psychologischen Gründe aufzuzeigen, welche unseren Philosophen zu der Forderung einer Willensfreiheit für den Menschen getrieben haben. Das Material für eine solche Darstellung würde Kants Persönlichkeit, wie sie in den eigenen Schriften und biographischen Mitteilungen Anderer hervortritt, bieten. Andererseits aber könnte gezeigt werden, wie dies praktische Postulat seine theoretische Begründung gefunden hat. Eine solche Trennung scheint nun durch die besondere Art der Lösung unseres Problems bei Kant ermöglicht und geboten zu sein. Findet doch die Thatsache der intelligiblen Freiheit des Menschen nicht an und für sich eine Begründung, sondern ergibt sich als Folge aus der Auflösung der dritten Antinomie. Die kosmologische Idee der Freiheit begreift unter sich auch die Idee der intelligiblen Freiheit des Menschen. Deshalb können die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und die „Kritik der praktischen Vernunft“ sich auf den Nachweis der „Kritik der reinen Vernunft“ stützen und brauchen nicht an und für sich, innerhalb ihres eigenen

¹⁾ a. a. O. S. 14.

²⁾ s. o. S. 69.

Gebietes einen solchen versuchen. So könnte es scheinen, als ob eine Darstellung, welche das allmähliche Werden einer Begründung der Idee von der intelligiblen Freiheit zum Gegenstande hat, nicht in eine Untersuchung gehört, welche sich mit dem Entwicklungsgange der Kantischen Ethik beschäftigt. Aber dies scheint doch nur so. Das Verhältnis zwischen der kosmologischen Idee der Freiheit und der Idee von der menschlichen Willensfreiheit ist in Wirklichkeit ein völlig anderes als es uns in dem architektonischen Bau des Systems erscheint. Dilthey hat diese Ansicht in dem „Leben Schleiermachers“ in dem Satze zusammengefasst: „Dem Gang der Erfindung nach war diese kosmologische Idee nur eine Generalisation der ethischen Idee.“¹⁾ Von diesem Standpunkt aus kann das Wertverhältnis beider erst richtig bestimmt werden. Die kosmologische Idee erscheint dann nur als eine „Hilfskonstruktion“, um die „Tatsache des freien menschlichen Willens“ zu erweisen. Damit ist für unsere Darstellung das Recht und zugleich die Pflicht gegeben, diesen Werdegang zu verfolgen. Es wird sich dann zeigen, wie die oben vertretene Ansicht ihre nachträgliche Begründung findet in den Vorarbeiten zu der Lösung des Problems in der Kritik der reinen Vernunft. Diese Vorarbeiten finden wir nun hauptsächlich niedergelegt in den von B. Erdmann herausgegebenen Reflexionen, deren Wert an dieser Stelle ganz besonders deutlich ist. Mit ihrer Hilfe können wir in die ersten Anfänge der Behandlung des genannten Problems hinabsteigen und uns so ein Bild der ganzen Entwicklung machen.

Die ersten Anfänge der Beschäftigung mit dem Problem der Willensfreiheit habe ich in meiner Dissertation darzustellen versucht.²⁾ Es ergab sich, dass die theoretische Begründung der menschlichen Freiheit sich ganz in den Bahnen der Aufklärungsphilosophie bewegte und in der Bestimmung des menschlichen Handelns durch innere Gründe die eigentliche Freiheit sah. Diese theoretische Erkenntnis wurde dadurch zur praktischen Erfahrung, dass eine Freiheit von den Einflüssen der Sinnlichkeit für Kant nur möglich war durch ein von ihm selbst zurechtgelegtes System von Grundsätzen. In dem Bewusstsein, diese Freiheit erlangt zu haben, erkennt der Mensch seinen über die diesseitige Welt hinausgehenden Wert. Zu dieser rein negativen Freiheit tritt aber nun noch eine positive, welche sich äussert in einem vernunftgemässen

¹⁾ a. a. O. S. 114.

²⁾ a. a. O. S. 13—17.

Handeln. So heisst es in Refl. 1487: „Die Freiheit ist eigentlich ein Vermögen, alle willkürlichen Handlungen den Bewegungsgründen der Vernunft zu unterordnen.“ Die Vernunft hat also nicht nur die Kraft die Sinnlichkeit niederzuhalten, sondern kann auch ferner aus sich heraus das menschliche Handeln bestimmen. Sie ist also ein aktives Vermögen und tritt hierdurch in Gegensatz zu dem passiven Vermögen der Sinnlichkeit. Hiermit ist eine Aenderung der Problemstellung gegeben. Kant giebt den Gegensatz einer inneren und äusseren Determinierung auf und verwandelt ihn in den einer passiven und aktiven: „Die pathologische Nezcossitation ist innerlich und stimmt mit der Spontaneität, aber sie ist doch die Bedingung einer möglichen äusseren Nezcossitation. Die intellektuelle Nezcossitation ist nicht auf passive, sondern aktive conditiones gegründet; also ist diese der Freiheit nicht entgegen, weil es ein independentes, sondern selbstgemachtes Belieben ist.“¹⁾ Also Freiheit beruht nicht darauf, dass wir nach unserem Belieben handeln, sondern darauf, dass wir den aus der Spontaneität unserer Vernunft von uns selbst gegebenen Gründen folgen: „Darin besteht nicht die Freiheit, dass das Gegenteil uns hätte belieben können, sondern nur darin, dass unser Belieben nicht passiv genötigt war.“²⁾

Gegen die so bestimmte Freiheit erhoben sich nun von verschiedenen Seiten Bedenken. Diese traten schon hervor in den Ausführungen der Naturgeschichte, welche die Frage nach dem Verhältnis der Sinnlichkeit zu der Vernunft betrafen. Die so entstehenden Schwierigkeiten fanden einen Ausdruck in Refl. 1493, deren Inhalt in nahem Zusammenhang mit diesbezüglichen Ausführungen der „nova dilucidatio“ steht. Die Handlungen eines rein intellektuellen Wesens würden alle „thätig determiniert“ sein, die eines völlig sinnlichen passiv. „Nun sind sie (die Menschen) zum Teil sinnlich, zum Teil intellektual, doch so, dass die Sinnlichkeit freilich das Intellektuale nicht passiv machen kann, aber das Intellektuale die Handlungen auch nicht anders als durch ein gewisses Mass des Uebergewichts über die Sinnlichkeit überwinden kann. Also ist der Mensch weder aktiv noch passiv determiniert; und da die Sinnlichkeit sowohl als die Stärke der Vernunft von den Umständen abhängt, so dependieren seine Handlungen zum Teil von den Um-

¹⁾ Refl. 1492.

²⁾ Refl. 1489. Ich bemerke, dass ich auf eine genauere Datierung dieser Reflexionen ausdrücklich verzichte. Erwähnt sei nur, dass sie nicht vor dem Jahre 1758 aufgezeichnet sein können. cf. Erdmann a. a. O. I, S. 4.

ständen, zum Teil von dem Gebrauche seiner Vernunft, und können ihm nicht gänzlich imputiert werden.“

Während so in dieser frühesten Zeit das Problem der Willensfreiheit eigentlich das einzige ethische Problem ist — man kann sagen: bezeichnender Weise —, welches Kants Nachdenken ernstlich beschäftigte, tritt es in den sechziger Jahren, welche so überaus reich an moralphilosophischen Untersuchungen sind, völlig in den Hintergrund. Wir haben bei der Besprechung der für unsere Zwecke wichtigen Schriften auch niemals Gelegenheit gehabt, Lösungsversuchen unseres Problems zu begegnen. Der Grund dieser Gleichgiltigkeit¹⁾ liegt in der Veränderung des Gesichtspunktes, unter den die ethischen Probleme durch die Einwirkung der Engländer gestellt wurden. Wenn schon der Umstand, dass in den Schriften der letzteren die menschliche Willensfreiheit kaum Gegenstand eingehender Untersuchungen war und teils sogar als Problem abgelehnt wurde, eine Behandlung derselben als nebensächlich erscheinen lassen konnte, so lag auch in der damals für Kant bestehenden Aufgabe, die Grundsätze der Moral fest und sicher zu begründen, an und für sich kein Motiv das Problem der Willensfreiheit zu diskutieren.

So zeigt denn auch die einzige Erwähnung, welche das genannte Problem in den Schriften der sechziger Jahre findet, dass Kant nicht einmal zu einer vorläufigen Lösung desselben gelangt ist. Die betreffende Stelle befindet sich in dem „Einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes“ aus dem Jahre 1763. Hervorgerufen wird diese Aeußerung durch die in der „Naturgeschichte“ entwickelte und in meiner Dissertation²⁾ besprochene Ansicht Kants, dass alle Dinge auch ihrem Wesen nach von Gott abhängig sind und dass so die notwendige Gesetzmässigkeit und Harmonie des Geschehens erst ermöglicht ist. Für den Menschen ergab sich hieraus die Folgerung, dass er in seinem Handeln durch die Zugehörigkeit zu diesem ganzen Zusammenhang bedingt sei. Dieses Ergebnis findet nun eine Bestätigung durch moralstatistische Untersuchungen Kants, von denen uns seine Biographen und ein von Reicke herausgegebenes Fragment³⁾ Nachricht geben. Die Moral-

¹⁾ Einen Beweis für diese Behauptung giebt vielleicht auch die Thatsache, dass Erdmann bei Ordnung der Reflexionen zur dritten Antinomie die Epoche des „kritischen Empirismus“ (1760—1769) ausgelassen hat.

²⁾ a. a. O. S. 6f.

³⁾ Lose Blätter Bd. I, Fr. A. 18, S. 87.

statistik¹⁾ zeigt, wie die scheinbar willkürlichsten Handlungen der Menschen, wie z. B. die Eheschliessungen, einer „natürlichen Regel“ folgen, welche ihren Grund hat in der natürlichen Ordnung, von welcher auch der Mensch abhängig ist. Wie ist nun dieser Erkenntnis gegenüber die menschliche Willensfreiheit zu retten? Kant hat für diese Frage noch keine befriedigende Lösung, sondern giebt vielmehr zu, dass „die Natur der Handlungen aus Freiheit nicht recht eingesehen wird.“²⁾

Für die weitere Entwicklungsgeschichte des Freiheitsproblems ist die Fortbildung der ethischen Anschauungen Kants überhaupt von grösster Bedeutung. Wir haben an der Stelle³⁾ unserer Arbeit, welche die Gründe, die Kant zum Verlassen des Standpunktes der englischen Moralphilosophie trieben, nachwies, zu zeigen versucht, wie hauptsächlich das Bedürfnis, den Menschen selbst zum Urheber seiner Sittlichkeit zu machen, die Begründung der Moral auf das nicht willkürlich zu beherrschende Gefühl als unmöglich und mit der eigenen Erfahrung im Widerspruch stehend erscheinen liess. Wenn aber so das ursprüngliche Freiheitsbedürfnis Kants die Grundlage der weiteren Entwicklung der Ethik bildete, so musste es für unseren Philosophen von grösstem Werte sein, der in der praktischen Erfahrung als Thatsache empfundenen Freiheit des Willens eine theoretische Begründung zu teil werden zu lassen. Wir haben dann gezeigt, auf welche Weise Kant in Refl. 1509, welche wir in die unmittelbare Nähe der Dissertation setzen zu müssen glaubten, sich das Entstehen des reinen Vernunftbegriffs der Freiheit dachte.⁴⁾ Gleichzeitig ergab sich aber aus der Thatsache, dass der Mensch bei Ausübung ein und derselben logischen Funktion sich bewusst ist, mit Freiheit und gleichzeitig mit absoluter Notwendigkeit zu handeln, die Entgegensetzung der beiden genannten Vernunftbegriffe. Wie nun von hieraus der Weg zu dem allgemeinen Antinomieenproblem, wie insbesondere die Stellung des Freiheitsproblems innerhalb desselben zu denken sei, ist mit dem vorhandenen Material

¹⁾ Die Vermutung, dass Kant in dieser Beziehung angeregt worden ist durch Süsmilchs berühmtes Buch: „Die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts aus der Geburt, dem Tode und der Fortpflanzung derselben erwiesen“ liegt wohl sehr nahe, besonders da dasselbe im Jahre 1761 erschien und Kant die für seine Zwecke so überaus wichtige, neue Entdeckung in der „Naturgeschichte“ noch nicht verwertet hat. cf. auch S. W. IV, S. 143.

²⁾ S. W. II, S. 153.

³⁾ s. o. S. 42ff. bes. S. 46/7.

⁴⁾ s. o. S. 50.

nicht zu entscheiden. Ebenso unmöglich ist es aber auch, für die weitere Entwicklung zu festen Daten zu gelangen. Selbst wenn der Zeitpunkt, an welchem sich Kant der Bedeutung des Antinomienproblems völlig bewusst wurde, so wenig bestritten wäre, wie er es ist,¹⁾ so würde auch das so gefundene Datum für unsere Zwecke nur von geringer Bedeutung sein, da die Frage, welche Gestalt unser Problem zu dieser Zeit hatte, dadurch ihrer Entscheidung nicht im geringsten näher gebracht wäre.

Wenn wir aber trotz dieses Verzichtes auf Datierungsversuche irgend welcher Art ein Bild der Entwicklungsgeschichte unseres Problems zu geben hoffen, das nicht ganz mit der Wirklichkeit in Widerspruch steht, so stützt sich diese Hoffnung auf die eigenartige Rolle, welche die dritte Antinomie in der endgiltigen Darstellung des Antinomienproblems überhaupt spielt. Die Lösung unseres Problems erhält Kant in der Kritik der reinen Vernunft durch die Unterscheidung der mathematischen und der dynamischen Antinomien. So lange diese Unterscheidung nicht gemacht war, so lange Kant versuchte die dritte Antinomie im Rahmen der mathematischen zu lösen — und zu einer Lösung drängte das praktische Bedürfnis —, war der Konflikt zwischen theoretischer Begründung und praktischer Erfahrung nicht ausgeglichen.

Hiermit ist ein Fingerzeig für unsere Darstellung gegeben, welche, von der genannten Unterscheidung ausgehend, nachzuweisen versuchen wird, wie sich innerhalb der uns vorliegenden Reflexionen die Eigenart der dritten Antinomie allmählich geltend macht. So finden sich denn einige Reflexionen, in welchen die den mathematischen Antinomien charakteristische Erscheinung, dass die Reihe der Bedingungen entweder zu kurz oder zu lang ist, ebenfalls zu Tage tritt. So heisst es in Refl. 1502: „Es ist nach den subjektiven Gesetzen der Vernunft notwendig eine erste Handlung anzunehmen, wodurch das übrige alles folge; es ist aber ebenso notwendig, einen Grund überhaupt von jeder Handlung, und also kein Erstes anzunehmen.“ Zu vergleichen ist hier auch Refl. 1506, welche lautet: „Verstandesreihe: Das All derselben erfordert eine oberste Ursache. Sinnenreihe: Die Reihe selbst erfordert immer etwas Vorhergehendes.“ Hier ist also immer noch eine Reihe, „in welcher die Bedingung mit dem Bedingten, als Glieder derselben verknüpft und dadurch gleichartig sind.“²⁾ Der erste Grund muss nun aber aus dieser

¹⁾ cf. Adickes a. a. O. S. 113—131.

²⁾ Kritik der reinen Vernunft ed. Kehrbach S. 426.

Reihe herausgebracht werden und so kommt Kant dazu, allerdings die Zugehörigkeit des Anfangs zu der Reihe anzuerkennen, aber nicht die des Grundes, welcher diesen Anfang bedingt. So heisst es in Refl. 1507: „Der Anfang gehört mit zur Reihe, aber nicht die Ursache derselben.“ Noch charakteristischer aber ist Refl. 1505: „In den Erscheinungen allein kann nur ein Erstes der Zeit nach gesucht werden, und in ihm giebt's doch kein Erstes. Aber ein Erstes des Grundes überhaupt muss man im Intellektuellen suchen.“ Refl. 1505 steht inhaltlich sehr nahe Refl. 1508. „Wir beweisen hier nur, dass eine intellektuale Reihe ein Erstes habe. Die Ursache in der Reihe ist nicht in der Reihe, mithin kein Erstes. Daher kann die Reihe ohne Erstes sein und doch eine Ursache haben, die nicht wieder in einer Reihe ist. Von der Reihe in den Erscheinungen reden wir nicht.“ Die Lösung ist hier schon teilweise gefunden, da das, was dieselbe unmöglich macht, ausgeschlossen ist. Charakteristisch ist nun auch der Weg, welchen Kant zu dieser Lösung einschlagen will. Der Grund des Ersten soll im Intellektuellen gemacht werden. Wie aber führt ein Weg von der aus dem Intellektuellen entspringenden Reihe zu einer solchen aus Freiheit? Das hier fehlende Verbindungsglied wird gegeben durch die Auffassung Kants vom Wesen der Vernunft, welcher wir schon öfters begegnet sind und die im letzten Grunde von den Ideen der Aufklärungsphilosophie abhängig ist. Die Vernunft ist das aktive Vermögen gegenüber dem passiven der Sinnlichkeit. Dieser Gedanke, welchen wir schon in den Ausführungen der „nova dilucidatio“ finden, hat seine prägnanteste Fassung in der von Pölitz herausgegebenen Vorlesung über Metaphysik gefunden, wo es auf S. 139 heisst: „Die Intellektualität ist die Spontaneität unseres Vermögens.“ Sind so schon im Kampf gegen die Einflüsse der Sinnlichkeit Erkennen und Wollen in der bezeichneten Weise verbunden, so finden sie nun einen Vereinigungspunkt im Ichbewusstsein. In ihm wird der Mensch sich seiner als eines erkennenden und wollenden Wesens bewusst. Aber nicht nur dies. Das Ich ist das allein Bleibende den kommenden und gehenden Bewusstseinsinhalten gegenüber, es trägt einen metaphysischen Charakter an sich. So knüpfen sich denn an dasselbe die verschiedensten Versuche Kants, das Problem der Willensfreiheit zu lösen. So heisst es in Refl. 1517: „Freiheit ist eigentlich nur die Selbstthätigkeit, deren man sich bewusst ist. Wenn man sich etwas beifallen lässt, so ist dieses ein Actus der Selbstthätigkeit; aber man ist sich hierbei nicht seiner Thätigkeit,

sondern der Wirkung bewusst. Der Ausdruck: Ich denke (dieses Objekt) zeigt schon an, dass ich in Ansehung der Vorstellung nicht leidend bin, dass sie mir zuzuschreiben sei, dass von mir selbst das Gegenteil abhängt.“ Noch klarer tritt die Unabhängigkeit des Ich am Ende von Refl. 1520 hervor: „Ich thue dieses“ heisst nicht: „Ein anderer wirkt dieses“; und selbst, wenn ich sage: „Ich leide dieses“, so bedeutet es doch die Ansehung eines Subjekts, was für sich selbst ist und leidet.“

In diesem Zusammenhang gewinnt nun Fragment Nr. 6 eine neue Bedeutung. Ohne dass in ihm das Freiheitsproblem ausdrücklich behandelt wird, darf doch wohl aus der Thatsache, dass der Gedanke der transscendentalen Apperception zur Aufstellung eines Sittengesetzes verwertet wird, der Schluss gezogen werden, dass der letztere auch für die Lösung des uns beschäftigenden Problems von grösster Wichtigkeit sein musste. Aber das aus der Befolgung des in dem Fragmente aufgestellten Sittengesetzes sich ergebende Bewusstsein seiner selbst hat, wie wir gesehen haben, einen hohen Gefühlswert. In ihm wird sich der Mensch des Wertes und der Würde seiner Persönlichkeit bewusst. Denken wir nun diese beiden Gedanken: den theoretischen der Apperception und den moralischen der Selbstzufriedenheit einmal für einen Augenblick zusammen und fügen noch den weiteren hinzu, dass auf dem Grunde der inneren Stille der Seele sich die religiösen Ideen erheben, in welchen der Mensch sich seines höheren Wertes bewusst wird, so finden wir sie schliesslich alle dahin zusammentreffend, dass der Mensch in ihnen aus der Sinnenwelt heraus in eine andere tritt.

Auch hier können uns einige Reflexionen zur Erläuterung dienen. So heisst es in Refl. 1518: „In der Sinnenwelt ist nichts begreiflich, als was durch vorhergehende Gründe necessitirt ist. Die Handlungen der freien Willkür sind Phänomene; aber ihre Verknüpfung mit einem selbstthätigen Subjekt und mit dem Vermögen der Vernunft¹⁾ sind intellektual; demnach können die Bestimmungen der freien Willkür den legibus sensitivis nicht submittirt werden. Die Frage, ob die Freiheit möglich sei, ist vielleicht mit der einerlei, ob der Mensch eine wahre Person sei, und ob das Ich in einem Wesen von äusseren Bestimmungen möglich sei. Das Ich ist eine unerklärliche Vorstellung. Sie ist eine Anschauung, die unwandelbar ist.“ Denselben Gedanken drückt in äusserst prägnanter Form aus Refl. 1522: „Wir sehen uns durch das Bewusstsein unserer Per-

¹⁾ Man beachte auch hier die Nebeneinanderstellung.

sönlichkeit in der intellektualen Welt und finden uns frei.“ Bürger dieser intellektualen Welt ist der Mensch als ein Vernunftwesen. Die Schwierigkeit der menschlichen Freiheit ergibt sich aus der Zwiespältigkeit seiner Natur. Deshalb ist die göttliche Freiheit leichter zu begreifen als die menschliche¹⁾. Wie aber nun mit dem Begriffe der Vernunft sich bei Kant die Anschauung eines über den Sinnen oder im Verfolg der kritischen Gedanken eines über der Erscheinungswelt stehenden Prinzips verbindet, mag zum Schluss noch Refl. 1519 zeigen: „Wenn wir aber die Vernunftthandlungen nicht unter die Erscheinungen zählen (Vernunftprinzip) und die Bestimmung derselben zur Handlung mittelst der Triebfedern nach Gesetzen der Sinnlichkeit (Association, Gewohnheit), so ist alles quoad sensum notwendig, und kann nach Gesetzen der Erscheinung erklärt werden. Es kann aber nicht vorherbestimmt werden, weil die Vernunft ein Principium ist, welches nicht erscheint, also nicht unter den Erscheinungen gegeben ist.“

Welche Bedeutung aber nun die Zugehörigkeit des Menschen zu einer intelligiblen Welt für die Begründung des Moralgesetzes hat, das kann erst im Zusammenhang mit den diesbezüglichen Ausführungen der Kritik der reinen Vernunft klar werden. Zur Darstellung der in dieser enthaltenen moralphilosophischen Anschauungen überhaupt wollen wir uns aber nun wenden, bevor das soeben bezeichnete Problem für sich allein behandelt werden kann.

Der ethische Standpunkt der Kritik der reinen Vernunft ist in mehrfacher Weise ein unsicherer. Die praktische Philosophie hatte ihre endgiltige Form noch nicht gefunden, als die theoretische in ihren Hauptergebnissen zum Abschluss gebracht worden war. So lassen sich die für unsere Zwecke wichtigen, aber nur beiläufigen Bemerkungen und flüchtigen Hinweise zu einem geschlossenen Ganzen von systematischer Abrundung nicht vereinigen und wir müssen uns deshalb damit begnügen, dieselben so unverbunden, wie sie sind, hier wiederzugeben.

An erster Stelle ist die völlige Ablehnung der Psychologie zur Begründung der Moral hervorzuheben. Am schärfsten ist dies der Fall in den berühmten Worten: „In Betracht der Natur gibt uns Erfahrung die Regel an die Hand und ist der Quell der Wahrheit; in Ansehung der sittlichen Gesetze aber ist Erfahrung (leider!) die Mutter des Scheins, und es ist höchst verwerflich, die Gesetze über das, was ich thun soll, von demjenigen herzuzunehmen oder da-

¹⁾ cf. Refl. 1528 u. 1529.

durch einschränken zu wollen, was gethan wird.“¹⁾ Hiermit ist die Notwendigkeit einer apriorischen Begründung der Moral deutlich ausgesprochen. Deshalb stellt denn Kant die „reine Moral“ in Parallele zu der reinen Logik und sagt von ihr, „dass sie nur die sittlichen Gesetze eines freien Willens überhaupt enthält“ im Gegensatz zur „Tugendlehre, welche diese Gesetze unter den Hindernissen der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften, denen die Menschen mehr oder weniger unterworfen sind, erwägt, und welche niemals eine wahre und demonstrierte Wissenschaft abgeben kann, weil sie eben sowol als jene angewandte Logik empirische und psychologische Prinzipien bedarf.“²⁾ In diesem Sinne sagt Kant von der Moralität in der „Architektonik der reinen Vernunft“, dass sie „die einzige Gesetzmässigkeit der Handlungen sei, die völlig a priori aus Prinzipien abgeleitet werden kann.“³⁾

Ein solcher Standpunkt ergibt sich mit Notwendigkeit aus den Ergebnissen der Kritik der reinen Vernunft und der Aufgabe, die Kant sich seit den sechziger Jahren gestellt hat, ein notwendiges und allgemeingiltiges Sittengesetz zu begründen. Dies konnte nur die reine Vernunft leisten.

An dieser Thatsache können einige Stellen nichts ändern, welche man vielleicht dahin interpretieren könnte, als hätte Kant auf die Mitwirkung psychologischer Thatsachen bei Begründung des Sittengesetzes nicht ganz verzichten können. Eine vorsichtige Interpretation wird aber eine solche Schlussfolgerung nicht ziehen dürfen.

Eine der betreffenden Stellen ist nun deshalb von besonderem Interesse, weil sie bei der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft eine Aenderung erfahren hat. Sie lautet in der ersten Auflage: „Daher, ob zwar die obersten Grundsätze der Moralität und die Grundbegriffe derselben, Erkenntnisse a priori sind, so gehören sie doch nicht in die Transscendentalphilosophie, weil die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen, der Willkür etc., die insgesamt empirischen Ursprungs sind, dabei vorausgesetzt werden müssten.“ In der zweiten Auflage heisst aber nun der mit „weil“ beginnende Satz: „weil sie die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen etc., die insgesamt empirischen Ursprungs sind, zwar selbst nicht zum Grunde ihrer Vorschriften legen, aber doch im Begriffe der Pflicht, als Hindernis, das über-

¹⁾ a. a. O. S. 277/78.

²⁾ a. a. O. S. 79.

³⁾ a. a. O. S. 635.

wunden, oder als Anreiz, der nicht zum Bewegungsgrunde gemacht werden soll, notwendig in die Abfassung des Systems der reinen Sittlichkeit mit hineinziehen müssen.“¹⁾ Diese zweite Fassung enthält der ersten gegenüber sicherlich einen Fortschritt, wenn auch nicht einen Wandel der Anschauung. Sie ist spezieller gehalten und giebt an, wie wir das „voraussetzen“ der ersten Auflage verstehen müssen. Diese enthält eine gewisse Unklarheit. Kant hat sich offenbar vorsichtig ausdrücken wollen, was ja bei der Unfertigkeit seiner praktischen Philosophie zur Zeit des Erscheinens der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft verständlich und geboten war. Er wählte deshalb einen etwas farblosen Ausdruck, der aber misszuverstehen ist. Da sich aber die Interpretation, die er selbst in der zweiten Auflage giebt, sehr wohl aus der Fassung der ersten Auflage herauslesen lässt und ausserdem die oben zitierte Erklärung auf eine solche hinweist, so ist unzweifelhaft, dass Kant die Begründung des obersten Sittengesetzes auf reine Vernunft auf dem Standpunkt der Kritik der reinen Vernunft als notwendig und möglich ansah.²⁾

Als eine weitere Folge der Ergebnisse der Kritik der reinen Vernunft ist nun anzusehen, dass dies oberste Sittengesetz nur eine formale Bestimmung enthalten darf.

Das Moralgesez spricht ein Sollen aus, welches die Verwirklichung einer Idee zum Zwecke hat und zwar die Idee von der notwendigen Einheit aller möglichen Zwecke. Da nun der Zweck des menschlichen Handelns naturnotwendig auf die eigene Glückseligkeit ausgeht, so erhalten wir die Idee von der notwendigen Einheit des Glückseligkeitsbestrebens aller Menschen. Allein diese Idee würde nur Bedeutung haben für den Menschen als empirisches Wesen. Deshalb acceptiert Kant sie auch als solche für ein Staatsideal: „Eine Verfassung von der grössten menschlichen Freiheit nach Gesetzen, welche machen, dass jedes Freiheit mit der andern ihrer zusammen bestehen kann (nicht von der grössesten Glückseligkeit, denn diese wird schon von selbst folgen), ist doch wenigstens eine notwendige Idee, die man nicht bloss im ersten

¹⁾ a. a. O. S. 46.

²⁾ Diese Auffassung bestätigen auch zwei andere Stellen: a. a. O. S. 452/3 und S. 607 ff. Die letztere Stelle, wo von den praktischen Begriffen gesagt wird, dass sie wenigstens „indirekt“ auf Gegenstände unseres Gefühls gehen, ist für unsere Auffassung besonders wichtig und, da sie schon in der ersten Auflage enthalten ist, überaus beweiskräftig.

Entwürfe einer Staatsverfassung, sondern auch bei allen Gesetzen zum Grunde legen muss . . .¹⁾

Diese Idee hat aber nun noch eine weitere, über ihren eigentlichen Inhalt hinausgehende Bedeutung, da sie der Idee einer moralischen Welt zu Grunde liegt. Zu dieser letzteren gelangt Kant nun vermittelt der aus der Lösung der dritten Antinomie sich ergebenden Folgerungen. Auf der theoretisch erwiesenen Möglichkeit eines transscendentalen Gegenstandes, welcher eine Kausalität besitzt, die nicht Erscheinung ist, „obgleich ihre Wirkung dennoch in der Erscheinung angetroffen wird,“²⁾ und der nicht weiter begründeten Behauptung, dass die Vernunft ein jenseits der Erscheinungswelt stehendes Prinzip sei, baut sich der Schluss auf, dass die Vernunft Kausalität habe. Diese ihre Kausalität tritt aber in das Bewusstsein des Menschen als ein Sollen. Wenn aber die Vernunft Handlungen befiehlt, so liegt darin die Voraussetzung, dass sie auch wirklich geschehen können, mit anderen Worten: der Mensch wird sich in der Thatsache des moralischen Bewusstseins seiner Freiheit bewusst. So sehr sich auch Kant bemüht dieselbe rein theoretisch zu begründen und scheinbar auch begründet, so deutlich verrät sich der wahre Ursprung der Freiheitsidee auch in der Kritik der reinen Vernunft. Wenn wir deshalb bei Beginn der Besprechung des Freiheitsproblems die kosmologische Idee der Freiheit nur als eine Verallgemeinerung der Idee der menschlichen Freiheit bezeichneten und diese Behauptung durch den Entwicklungsgang des genannten Problems bestätigt zu sehen glaubten, so kann auch die Kritik der reinen Vernunft nur als neues Beweismittel für unsere Zwecke gelten.³⁾ Eine wirkliche Verbindung zwischen den genannten Ideen, so dass die Idee der menschlichen Freiheit abgeleitet wäre aus der der kosmologischen, hat Kant hier nicht hergestellt, vielmehr erhält die zuerst genannte Idee eine völlig autonome Begründung im moralischen Bewusstsein des Menschen.

Ebenso unvermittelt steht aber nun das an und für sich inhaltslose Sollen neben dem in eine Formel gefassten Sittengesetz. Dass ein solches nur a priori zu begründen sei, dessen ist sich Kant völlig bewusst, ohne allerdings diese Begründung schon gefunden zu haben. Deshalb sagt er: „Ich nehme an, dass es wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig a priori (ohne Rücksicht auf

¹⁾ a. a. O. S. 276.

²⁾ a. a. O. S. 432.

³⁾ cf. auch a. a. O. S. 437.

empirische Bewegungsgründe, d. i. Glückseligkeit) das Thun und Lassen, d. i. den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, bestimmen und dass diese Gesetze schlechterdings gebieten und also in aller Absicht notwendig seien.“ Diese Annahme erhält nun ihre Begründung und Rechtfertigung durch die Berufung auf „die Beweise der aufgeklärtesten Moralisten“ und in überaus charakteristischer Weise „auf das sittliche Urteil eines jeden Menschen, wenn er sich ein dergleichen Gesetz deutlich denken will.“¹⁾

Zu der Aufstellung eines Sittengesetzes gelangt nun Kant durch die Konstruktion der moralischen Welt; „des corpus mysticum der vernünftigen Wesen, in welcher deren freie Willkür unter moralischen Gesetzen sowol mit sich selbst, als mit jedes Anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit an sich hat.“²⁾ Diese nur in der Idee vorhandene moralische Welt hat aber nun eine Wirkung auf das menschliche Handeln, wenn auch ihre Verwirklichung nur für rein vernünftige, nicht aber für sinnlich-intellektuelle Wesen möglich ist. Hiermit hängt aber nun ein Zweites zusammen. Wenn der Mensch seine Handlungen wirklich so einrichtet, „als ob sie aus einem obersten Willen, der alle Privatwillkür in sich oder unter sich befasst, entsprängen, so wird er trotzdem nicht der Glückseligkeit, sondern nur der Würdigkeit glücklich zu sein teilhaftig. Deshalb formuliert Kant das Sittengesetz auch so: „Thue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein.“³⁾ Hier wird aber nun die dritte der von dem Interesse der Vernunft gestellten Fragen von Wichtigkeit: die Frage: Was darf ich hoffen? Die Antwort hierauf glaubt Kant nur dadurch geben zu können, dass er eine höchste Vernunft setzt, welche Sittlichkeit und Glückseligkeit in ein richtiges Verhältnis bringt. Diese Annahme ist also eine notwendige, da nur auf diese Weise die auch in dem theoretischen Gebrauche der Vernunft auftretende Forderung, dass das System der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit unzertrennlich in der Idee der reinen Vernunft verbunden sein müsse, erfüllt ist. Die sich hierauf begründende Voraussetzung einer künftigen Welt giebt aber nun erst den moralischen Geboten die Kraft, wirklich zu Triebfedern des menschlichen Handelns zu werden. So sagt Kant ausdrücklich: „Ohne also einer Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt, sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegen-

¹⁾ a. a. O. S. 61. /12.

²⁾ a. a. O. S. 612, cf. auch S. 613.

³⁾ a. a. O. S. 613.

stände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben dieselbe reine Vernunft a priori bestimmt und notwendig ist, erfüllen.“¹⁾)

So begegnen wir hier wieder dem alten, immer noch nicht gelösten Problem, wie die moralischen Gebote Verbindlichkeit mit sich führen können. Die von Kant behauptete Unzertrennlichkeit des Systems der Sittlichkeit mit dem der Glückseligkeit ist so ohne weiteres nicht einzusehen und wenn sie auch nur als in der Idee mit einander verbunden gedacht werden, so kann dies doch nicht darüber hinwegtäuschen, dass Kant, um seinem Sittengesetz einen Einfluss auf das menschliche Handeln zu sichern, den empirischen Trieb des Menschen nach Glückseligkeit zu Hilfe holt.

Bedeutet nun dieser Standpunkt der Kritik der reinen Vernunft dem oben ausführlich besprochenen Fragment gegenüber einen Fortschritt? Diese Frage glaube ich bejahen zu müssen. Wir haben gesehen, dass in dem Fragment das Glückseligkeitsstreben des Menschen eine zweifache Rolle spielt. Einmal ist es der Stoff, der in eine apriorische Form gefasst wird, das andere Mal letzter Beweggrund des Handelns des Menschen nach diesem Gesetz. Das heisst also: sowohl bei Formulierung und Ableitung des Sittengesetzes als auch bei dem Versuch, dem letzteren einen Einfluss auf unser Handeln zu sichern, kann Kant der Mitwirkung des Glückseligkeitsstrebens nicht entbehren. Dies ist aber auf dem Standpunkte der Kritik der reinen Vernunft nicht mehr der Fall. Hier heisst es ausdrücklich von der Moralität, dass sie „die einzige Gesetzmässigkeit der Handlungen sei, die völlig a priori aus Prinzipien abgeleitet werden kann.“²⁾) Ob dies Kant schon in der Kritik der reinen Vernunft gelungen ist, ist eine ganz andere Frage, dass er dazu gelangte, ein solches Gesetz zu postulieren, beweist dem Fragment gegenüber einen Fortschritt und veranlasst mich, dasselbe vor das Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft zu datieren. In dieser bedarf Kant des Glückseligkeitsbestrebens nur, um dem a priori begründeten Gesetz Geltung zu verschaffen, es zur Maxime zu machen, im Fragment kann er ein solches noch nicht ohne Benutzung des genannten empirischen Triebes ableiten. Welcher Stand-

¹⁾ a. a. O. S. 615.

²⁾ a. a. O. S. 635.

punkt aber der endgiltigen Lösung näher ist, ist wohl ohne weiteres klar.

Spricht also dieser Grund gegen die Datierung des Fragments nach dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft, wie es Thon (s. o. S. 71) gethan hat, so haben wohl die vorangehenden Ausführungen gleichzeitig gezeigt, wie falsch Thons Auffassung, die Freiheit der Kritik der reinen Vernunft sei nur eine Wahlfreiheit (a. a. O. S. 39), ist. Wenn Thon auf S. 38 seines Buches behauptet, „eine durch Gesetze restringierte Freiheit“ sei der neue Gesichtspunkt, den Kant im Fragment der Kritik der reinen Vernunft gegenüber gewonnen habe, so widerlegt ihn ausser den auf S. 85 und 88 zitierten Stellen eine in anderem Zusammenhang noch zu zitierende Stelle, wo Kant ausdrücklich von der „durch sittliche Gesetze restringierten Freiheit“ spricht.¹⁾

In der Kritik der reinen Vernunft ist also der Gesichtspunkt einer durch Gesetze restringierten Freiheit ebenso vorhanden wie im Fragment, nur die Art der Restringierung ist eine verschiedene. Nach dem Erscheinen der Dissertation vom Jahre 1770 war es Kants Aufgabe gewesen, unter Zugrundelegung des empirischen Triebes nach Glückseligkeit ein oberstes formales Sittengesetz zu finden, welches eine Einschränkung und Richtung jenes Triebes durch die Vernunft in Hinblick auf die Idee der Glückseligkeit enthalten musste. Dies konnte meiner oben getroffenen Einteilung nach geschehen: einmal in Hinblick auf die Ausbildung des Einzelnen als einer moralischen Persönlichkeit, das andere Mal aus der Thatsache seiner Zugehörigkeit zur Menschheit überhaupt. Ziel war in beiden Fällen Glückseligkeit, das eine Mal nur individuelle, das andere individuelle und allgemeine zugleich. Der erste der beiden Standpunkte entspricht genau dem des Fragments. Der zweite ist der der Kritik der reinen Vernunft, aber mit einer Modification, die aus dem Nachweis der Möglichkeit einer intelligiblen Freiheit und der Zugehörigkeit des Menschen zu einer intelligiblen Welt sich ergab.

Deshalb kann Kant in der Kritik der reinen Vernunft auf die Mitwirkung des Glückseligkeitsstrebens bei Ableitung des Sittengesetzes verzichten. Die Restringierung ergibt sich aus der Thatsache der Zugehörigkeit jedes Menschen kraft seiner Freiheit zur intelligiblen Welt. In dieser hat die freie Willkür unter moralischen

¹⁾ a. a. O. S. 613; cf. auch meine Besprechung des Thon'schen Buches, Kantstudien II, S. 355.

Gesetzen sowohl mit sich selbst als mit jedes Anderen Freiheit durchgängige systematische Einheit. Ein aus dieser Idee abgeleitetes Sittengesetz, das die Zugehörigkeit des Menschen zur intelligiblen Welt zur Voraussetzung hat, ist von Kant in der Kritik der reinen Vernunft nicht formuliert worden, es ist aber vorhanden in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und zwar in der dort zu findenden Formulierung: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst.“¹⁾

Es entsteht nun die Frage, wie wir uns diese Formel des Sittengesetzes, die die moralphilosophischen Anschauungen der Kritik der reinen Vernunft am richtigsten zum Ausdruck bringt, entstanden zu denken haben. Kant schiebt, wie wir sehen, die endgiltige Ausgleichung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit zurück in eine künftige Welt. Der Grund hierfür liegt in der Zwiespältigkeit der menschlichen Natur. Wäre der Mensch ein rein vernünftiges Wesen, so müsste eine solche Ausgleichung innerhalb der intelligiblen Welt möglich sein. In dieser lässt sich ein System denken „der mit der Moralität verbundenen proportionierten Glückseligkeit, weil die durch die sittlichen Gesetze teils bewegte, teils restingierte Freiheit, selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit, die vernünftigen Wesen also selbst, unter der Leitung solcher Prinzipien, Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhaften Wohlfahrt sein würden.“²⁾

Ich glaube nun, dass wir in diesen Worten einen Anhaltspunkt finden können, von dem aus wir die bisher noch nicht näher behandelte Zeit zwischen dem Fragment Nr. 6 und der Kritik der reinen Vernunft und über diese hinaus zur Grundlegung zur Metaphysik der Sitten näher ins Auge fassen können.

In den auf dieser Seite zitierten Worten ist der Gedanke ausgesprochen, dass eine Vereinigung der individuellen Glückseligkeit mit der allgemeinen möglich sei. Zwar wird er als Ideal für den empirischen Menschen abgelehnt, bildet aber trotzdem die Grundlage für das aufgestellte Sittengesetz, indem es auch in diesem heisst, dass die Privatwillkür mit dem allgemeinen Willen in Einklang gebracht werden müsse. Hiermit ist gegeben, dass Kant eine solche Synthese für möglich hält. Die ganz adaequate Idee finden wir aber schon in einer Schrift der sechziger Jahre: in den „Träumen

¹⁾ S. W. IV, S. 277.

²⁾ a. a. O. S. 613.

eines Geistersehers.* Wir haben oben¹⁾ die betreffende Stelle, insofern sie für unsere dortigen Zwecke von Wichtigkeit war, zu würdigen gesucht und darauf hingewiesen, dass sie auch für das Verhältnis der späteren Anschauungen Kants von Wichtigkeit sei. Der in dem „Geisterseher“ ausgesprochene Gedanke von einer Abhängigkeit des Privatwillens von dem allgemeinen dient nicht allein dazu, den Grund der Verbindlichkeit des moralischen Gefühls aufzuzeigen, sondern löst auch in charakteristischer Weise die Frage nach der Glückseligkeit des sittlichen Menschen. Die „unvollendete Harmonie zwischen der Moralität und ihren Folgen in dieser Welt“ ist als vollzogen zu denken in der Geisterwelt. Menschliche Handlungen, welche in der empirischen Welt den ihnen gebührenden Lohn nicht empfangen, würden in dieser „immateriellen, die der ganzen Moralität adaequate Wirkung mit sich ziehen.“²⁾ Nur in und vermöge der Gemeinschaft in der Geisterwelt kann der sittliche Charakter des Einzelnen zur Entfaltung kommen. In ihr ist die moralische Einheit des Einzelwillens und des allgemeinen Willens vollzogen. Dieser letztere Gedanke ist es vor allem, der hier für uns von grosser Wichtigkeit ist. Er berührt die Hauptaufgabe der Kantischen Ethik, welche darin besteht, ein Sittengesetz zu begründen, in welchem gleichzeitig der individuelle und der allgemeine Wille zur Aeusserung gelangt.

Diese Ausführungen des „Geistersehers“ erhalten nun eine wertvolle Ergänzung durch die Schlussstelle des zweiten Abschnitts der „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“. Wenn sie auch inhaltlich der betreffenden Stelle der Kritik der reinen Vernunft nicht so nahe steht, so gelangt doch auch in ihr der für uns wertvolle Gedanke zu deutlichem Ausdruck. Wenn Kant im Anschluss an die Engländer und Rousseau die natürlichen Triebe der Menschen zur Grundlage der Moral zu verwerten suchte, so musste für ihn die Frage entstehen, ob eine endgiltige Vereinigung der einander entgegengesetzten egoistischen und altruistischen Triebe möglich sei. Die Erfahrung zeigt nur den Konflikt derselben, aber nicht ihre Harmonie. Da jener aber unmöglich Endabsicht der Natur sein kann, so müssen wir uns diese auf eine andere Weise zu deuten suchen und es ist klar, dass nur eine endgiltige Harmonie der natürlichen Triebe letzter Zweck der Natur sein kann. Nur dem kurzsichtigen Auge des Menschen bleibt diese

¹⁾ Kantstudien II, S. 321.

²⁾ S. W. II, S. 344.

Harmonie verborgen, welche für einen Blick, der die grosse Absicht der Natur erkennt, offenbar ist. „Das Ganze der moralischen Natur zeigt Schönheit und Würde an sich.“¹⁾ Der Mensch muss also an dem Zustandekommen dieser Harmonie mitarbeiten. Er thut dies auch, aber unbewusst. Wenn er seinen herrschenden Neigungen folgt, wird er durch einen geheimen Antrieb bewogen, in Gedanken ausser sich selbst einen Standpunkt zu nehmen.¹⁾

Diese Gedanken stehen nun im engsten Zusammenhang mit einer Idee der englischen Moralphilosophie, welche von Hutcheson zuerst in voller Deutlichkeit ausgesprochen ist und für die weitere Entwicklung der englischen Moralphilosophie überhaupt und dann besonders für die nationalökonomische Theorie des Adam Smith von entscheidender Bedeutung war. Hutcheson giebt diesem Gedanken folgenden Ausdruck: „Der Schöpfer hat uns ein moralisches Gefühl gegeben, unsere Handlungen zu leiten und uns immer edlere Vergnügungen zu verschaffen: so dass während wir bloss anderer Wohl zu befördern, die Absicht haben, wir nun unser eigenes Wohl und zwar auf die beste Art ohne unsere Absicht befördern.“²⁾ Die Gleichartigkeit der Kantischen Ideen mit den soeben zitierten springt wohl in die Augen. Beide beherrscht der Gedanke der endgültigen Interessenharmonie. Bei Kant wirkt der Egoist, ohne es zu wollen mit für das allgemeine Wohl, bei Hutcheson der altruistische Handelnde für das eigene. Bei Kant ist es eine geheime Macht, bei Hutcheson der Schöpfer, welcher diese Harmonie zu Stande bringt. Neben dieser Uebereinstimmung tritt aber der Gegensatz hervor, dass Kant vom Individuum ausgeht, Hutcheson vom Gedanken der Allgemeinheit.

Dieser anscheinend nur nebensächliche Unterschied hat, wie wir gesehen haben, insofern wichtige Folgen, als gerade die von Kant geforderte Selbstgesetzgebung des Individuums das Verlassen des Standpunktes der englischen Moralphilosophie herbeiführt.

Wenn aber nun so Kant in der Kritik der reinen Vernunft in einer früheren Zeit schon vertretene Ideen wieder aufnimmt, so muss natürlich die Frage nach den Motiven, welche ihn dazu führten, eine überaus wichtige sein. Wie wurde Kant auf die Bedeutung des sozialen Zusammenhanges für das Individuum wieder aufmerksam? Durch seine anthropologischen Studien. Ein Blick auf das Verzeichnis der Kantischen Vorlesungen genügt, um uns deutlich

¹⁾ S. W. II, S. 250.

²⁾ Hutcheson a. a. O. S. 136.

zu machen, wie gross der Eifer war, mit welchem sich unser Philosoph anthropologischer Studien widmete. Las er doch in jedem Winter vom Jahre 1772 an sein anthropologisches Kolleg. Aber wenn uns das Vorlesungsverzeichnis nur über die Intensität seiner Studien Aufschlüsse giebt, so lässt uns ein Vorlesungsprogramm aus dem Jahre 1775 die Gesichtspunkte erkennen, unter welche Kant seine anthropologischen Studien einordnete. Schon der Titel desselben: „Von den verschiedenen Racen der Menschen“ zeigt uns die Richtung seiner Interessen, welche noch deutlicher wird durch eine Stelle aus der ursprünglichen Abfassung der Programms. Kant verfolgt hiernach in einem Teil seines akademischen Unterrichts den Zweck, seinen Schülern eine Weltkenntnis zu geben, die in zwei Teile zerfällt; in die Kenntnis der Natur und die des Menschen. Dann fährt er fort: „Beide Stücke aber müssen darin kosmologisch erwogen werden, nämlich nicht nach demjenigen, was ihre Gegenstände im Einzelnen Merkwürdiges enthalten (Physik und empirische Seelenlehre), sondern was ihr Verhältnis im Ganzen, worin sie stehen und darin ein jeder selbst seine Stelle einnimmt, uns anzumerken giebt. Die erstere Untersuchung nenne ich physische Geographie, die zweite Anthropologie.“¹⁾ Der Mensch ist also nach dem Ganzen zu betrachten, in welchem er selbst eine Stelle einnimmt d. h. in der Menschheit. Es vollzieht sich hier auf anthropologischem Gebiet dasselbe, wie vorher im Anschluss an die astrophysische Theorie der Naturgeschichte. Der Einzelne verschwindet im Ganzen, das Individuum verliert seinen Wert gegenüber der Gattung.

Dies sind die Gründe, welche Kant veranlassten die Idee des Basedowschen Philanthropins²⁾ aufzunehmen und zu unterstützen.

Basedow stellt die Forderung an den Menschenfreund, an der Entwicklung der Menschheit mitzuwirken und nennt es die Pflicht eines solchen, sich in den Dienst derselben zu stellen. Die Idee der Menschheit bildet hier den Massstab und den Zielpunkt des Handelns. Liest man den bezeichneten Aufsatz, so wird deutlich, wie hier kosmopolitische Ideen Kant völlig beherrschen und begeistern.

Hiermit war aber gegeben, dass neben die Pflicht des Menschen gegen sich selbst jetzt diejenige gegen die Menschheit trat und ein unter dem Einfluss dieser Ideen aufgestelltes Sittengesetz musste beides mit einander vereinigen und den Standpunkt des einzelnen

¹⁾ S. W. II, S. 447.

²⁾ S. W. II, S. 457—460. Dieser Aufsatz rührt sicher von Kant her.

Menschen jetzt nicht mehr für ihn als ein einzelnes Individuum, sondern im Hinblick auf seine Abhängigkeit von der Gesamtheit bestimmen. In diesem Zusammenhang mussten nun auch die oben gekennzeichneten Ideen der englischen Moralphilosophie eine neue Bedeutung für Kant erlangen. Eine Synthese des anthropologischen Gedankens und des Gedankens der Interessenharmonie¹⁾ glaube ich nun zu finden in dem von Reicke herausgegebenen Fragment E 61.²⁾ Den Ausgangspunkt bildet auch hier das Individuum: „Die erste und wichtigste Bemerkung, die der Mensch an sich selbst macht, ist, dass er durch die Natur bestimmt sei, selbst der Urheber seiner Glückseligkeit und sogar seiner eigenen Neigungen und Fertigkeiten zu sein, welche diese Glückseligkeit möglich machen. Hieraus folgert er, dass er seine Handlungen nicht nach Instinkten, sondern nach Begriffen, die er sich von seiner Glückseligkeit macht, anzuordnen habe, dass die grösste Besorgnis diejenige sei, welche er vor sich selbst hat, entweder seinen Begriff falsch zu machen oder sich von demselben durch tierische Sinnlichkeit ableiten zu lassen, vornehmlich vor einem Hange dazu, diesem seinem Begriffe zuwider habitualiter zu handeln. Er wird sich also als ein frei handelndes Wesen und zwar dieser Independenz und Selbstherrschaft nach zum vornehmsten Gegenstande haben, damit die Begierden unter einander mit seinem Begriff von Glückseligkeit und nicht mit Instinkten zusammenstimmen und in dieser Form besteht das der Freiheit eines vernünftigen Wesens geziemende Verhalten.“ Bis hierher sehen wir das individualistische Prinzip einzig und allein hervortreten. Nun fährt Kant aber fort: „Zuerst wird seine Handlung dem allgemeinen Zweck der Menschheit in seiner eignen Person gemäss eingerichtet werden müssen und also nach Begriffen und

¹⁾ Ein Einfluss der „Untersuchungen über die Natur und Ursachen des Völkerreichthums“ von Adam Smith liegt im Bereich der Möglichkeit, da in den Jahren 1776—78 eine Uebersetzung erschien. — Hüffding nimmt in seinem Aufsatz: „Rousseaus Einfluss auf die definitive Form der Kantischen Ethik“ (Kantstudien II, S. 11—22) an diesem Punkte der Entwicklung einen besonders starken Einfluss Rousseaus an. So wenig ich denselben in seiner Bedeutung für die Kantische Ethik überhaupt unterschätze, so scheinen mir doch Hüffdings Gründe nicht zwingend genug, um an diesem speziellen Punkt noch einmal besonders auf Rousseau hinzuweisen. Die Ausführungen der Kritik der reinen Vernunft, welche Hüffding zu wenig berücksichtigt hat, und Kants geschichts-philosophische Aufsätze, soweit sie für die Ethik in Betracht kommen, geben meiner Ansicht nach dazu keinen Anlass.

²⁾ a. a. O. II, S. 223/24.

nicht Instinkten, damit diese unter einander zusammenstimmen, weil sie mit dem Allgemeinen nämlich der Natur zusammenstimmen. Es ist also nicht die empirische Selbstliebe, welche der Beweggrund eines vernünftigen Wesens sein soll, denn diese geht vom Einzelnen zu allen, sondern die rationelle, welche vom allgemeinen und durch dasselbe die Regel für das Einzelne hernimmt.“ Hier ist das sozialistische Prinzip zum Durchbruch gekommen und zwar sind, wie aus der Bezeichnung „allgemeiner Zweck der Menschheit hervorgeht“, anthropologische Ueberlegungen die Ursache hiervon. Das Fragment fährt nun fort: „Eben so wird er gewahr, dass seine Glückseligkeit von anderer vernünftiger Wesen Freiheit abhängt und, wenn ein jeder sich selbst bloss zum Gegenstand hat, dieses mit der Selbstliebe nicht stimmen will, dass er seine Glückseligkeit als Begriff und auch restringiert¹⁾ durch die Bedingungen so fern er Urheber der allgemeinen Glückseligkeit ist oder wenigstens ändern als Urheber der ihrigen nicht widerstreitet sehen müsse.“ Es ist nicht zu verkennen, dass das individualistische Prinzip hier immer noch eine grosse Rolle spielt, aber es ist doch schon eingeschränkt durch das sozialistische. Ganz besonders deutlich tritt aber der erwähnte Zusammenhang mit den Ideen der englischen Moralphilosophie hervor, ja es ist klar, wie das „wohlverstandene Interesse“ derselben die Grundlage dieser Anschauungen bildet. Die Definition der Moralität lautet nun folgendermassen: „Die Moralität besteht in den Gesetzen der Erzeugung der wahren Glückseligkeit aus Freiheit überhaupt.“ Worin diese aber besteht, zeigen folgende Worte: „Freiheit kann nur nach Regeln eines allgemeinen gültigen Willens bestimmt werden, weil sie sonst ohne alle Regel sein würde.“

Das Fragment spricht das sittliche Ideal aus, welches Kant in der Kritik der reinen Vernunft nicht mehr anerkennen will.²⁾ Die Idee einer Glückseligkeit aller auf Grund der Zusammenstimmung der Freiheit der einzelnen Individuen soll das Handeln des Menschen bestimmen. Hiermit ist das sozialistische Prinzip wieder zu seinem Rechte gekommen.

Demnach stellt sich mir das Bild der Entwicklung vom Fragment 6 zur Kritik der reinen Vernunft und darüber hinaus folgendermassen dar. Nach Verwerfung des in dem Fragment

¹⁾ Der Satz ist nicht korrekt zu Ende geführt.

²⁾ Dies ist der Grund, weshalb ich das Fragment vor das Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft datieren möchte.

formulierten Sittengesetzes gelangte Kant unter den soeben geschilderten Einflüssen dazu, eine Einschränkung des individuellen Glückseligkeitsstrebens durch die Rücksicht auf die allgemeine Glückseligkeit geschehen zu lassen. Die Idee einer solchen giebt naturgemäss die Vernunft. Diesen Standpunkt vertritt Fragment E 61.¹⁾ Sobald aber Kant der Nachweis der Möglichkeit einer intelligiblen Welt und der Zugehörigkeit des Einzelnen zu einer solchen gelungen war, konnte auf die Mitwirkung des empirischen Glückseligkeitsstrebens des Menschen bei Begründung und Formulierung des Sittengesetzes verzichtet werden, es blieb nur die Forderung einer systematischen Einheit der Freiheit aller vernünftigen Wesen. Dies ist der Standpunkt der Kritik der reinen Vernunft. Aber auch hierbei konnte Kant nicht stehen bleiben: das Freiheitsbewusstsein des Einzelnen enthält keineswegs diese Beziehung auf andere vernünftige Wesen. Deren Existenz kann immer nur die Erfahrung übermitteln.

Die Kritik der reinen Vernunft hatte ein a priori begründetes Sittengesetz mehr postuliert, als diese Ableitung aus der Thatsache der Freiheit selbst vollzogen. Kant hatte sich bei dieser Postulierung ausdrücklich auf das moralische Urteil des Einzelnen berufen: „Ich nehme an, dass es wirklich reine moralische Gesetze gebe, die völlig a priori (ohne Rücksicht auf empirische Bewegungsgründe, d. i. Glückseligkeit) das Thun und Lassen, d. i. den Gebrauch der Freiheit eines vernünftigen Wesens überhaupt, bestimmen und dass diese Gesetze schlechterdings (nicht bloss hypothetisch unter Voraussetzung anderer empirischer Zwecke) gebieten und also in aller Absicht notwendig seien. Diesen Satz kann ich mit Recht voraussetzen nicht allein, indem ich mich auf die Beweise der aufgeklärtesten Moralisten, sondern auf das sittliche Urteil eines jeden Menschen berufe, wenn er sich ein dergleichen Gesetz deutlich denken will.“²⁾

¹⁾ Eine genauere Datierung der beiden Fragmente durch Angabe bestimmter Jahre scheint mir bei dem bisher vorliegenden Material unmöglich zu sein. Ich will deshalb nur die Vermutung aussprechen, dass beide in dem Zeitraum 1775—1780 entstanden sind, wobei Fr. 6 dem ersten, Fr. E 61 dem zweiten der genannten Jahre näher zu liegen scheint. Dass das Jahr 1775 nach rückwärts hin eine unüberschreitbare Grenze ist, will ich damit nicht behaupten, wenn ich auch eine Datierung vor demselben für unwahrscheinlich halte. Im Uebrigen lege ich auf eine solche genauere Datierung keinen besonderen Wert; nur das hoffe ich gezeigt zu haben, dass Fr. 6 früher als Fr. E. 61 und dass beide vor die Kritik der reinen Vernunft anzusetzen sind.

²⁾ a. a. O. S. 611/12.

Diese Sätze enthalten nebeneinander die beiden noch von Kant zu lösenden Probleme: Einmal musste er das Sittengesetz, dem er in der Kritik der reinen Vernunft nur durch die Idee der Glückseligkeit Geltung verschaffen konnte, wirklich zu einem schlechterdings gebietenden und in aller Absicht notwendigen machen. Zweitens musste er eine Synthese herstellen zwischen dem a priori begründeten Gesetz und dem ursprünglichen moralischen Urteil des Einzelnen. Zu diesem hatte ihn die Analysis des sittlichen Bewusstseins geführt; ein Sittengesetz, welches an dasselbe nicht anknüpfte, musste notwendig in der Luft schweben. Dieses Sittengesetz sollte aber gleichzeitig allgemeingiltig und notwendig sein, d. h. mit anderen Worten: es konnte nur auf die Vernunft begründet werden. Damit war das an zweiter Stelle genannte Problem gegeben.

Während für das erste der beiden Probleme neues Material, welches für die Jahre 1781—1785 in Anspruch zu nehmen wäre, nicht vorliegt, lässt sich in Bezug auf das zweite Problem mit Hilfe einer Schrift aus dieser Zeit zeigen, welcher der beiden einander gegenüberstehenden Gedanken von vornherein der mächtigere war, dem sich der andere unterordnen musste und es auch wirklich in der Kritik der praktischen Vernunft that. Es ist dies die Schrift: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ aus dem Jahre 1784.¹⁾ Dieser Titel zeigt an, dass es die oben besprochenen Ideen sind, welche wir in dieser Schrift wiederfinden. Die Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht will Kant hier entwerfen, sein Blick ist auf die Menschheit gerichtet, sein Denken ist von kosmopolitischen Begriffen beherrscht. Diesem auf das Allgemeine gerichteten Blicke offenbart sich nun eine Erscheinung, die dem nur das Einzelne in das Auge fassenden verborgen bleibt: die Entwicklung der Menschheit. Die Natur hat in den Menschen Anlagen gelegt, welche sich einmal „vollständig und zweckmässig auswickeln sollen.“²⁾ Diese Auswicklung findet auch nun wirklich im Tierreich bei jedem Individuum statt, aber nicht in der Menschheit in Bezug auf die Naturanlagen, welche den Menschen von den Tieren unterscheiden: „Am Menschen sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig entwickeln.“²⁾ Durch diesen scheinbaren Mangel erhebt sich der Mensch nun über die Tiere: „Die Natur hat gewollt, dass der Mensch alles, was über

¹⁾ S. W. IV, S. 141—150.

²⁾ a. a. O. S. 144.

die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe, und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft verschafft hat.“¹⁾

Unter dem, was der Mensch sich so durch seine Vernunft verschafft hat, wird nun neben seiner Einsicht und Klugheit „die Gutartigkeit seines Willens“²⁾ aufgezählt. Also seiner Vernunftthätigkeit verdankt er die letztere.

Damit ist unser Problem eigentlich schon entschieden: das Primäre ist die Vernunft, das Sekundäre die Gutartigkeit des Willens, die letztere ist ohne jene nicht möglich. Dass von hieraus nur ein Schritt ist bis zur Identifizierung der praktischen Vernunft mit dem guten Willen, ist offenbar, ebenso aber auch, dass Kant, sobald ihm dieser Nachweis gelungen ist, sich mit der Begründung des Sittengesetzes auf reine Vernunft begnügen wird. Dies verlangte schon die Einheit seines Systems.

Damit ist das Schicksal der praktischen Philosophie besiegelt, eine der theoretischen Philosophie gegenüber selbständige Problemlösung dürfen wir in ihr nicht erwarten. Und doch lag eine solche nicht allzufern. Hatte Kant einmal die Bedeutung des sozialen Zusammenhanges für den Einzelnen eingesehen, was lag wohl näher, als die Thatsache des „guten Willens“ des Einzelnen auf psychologisch-genetischem Wege zu erklären und gleichzeitig dem auf dieses Prinzip begründeten sittlichen Urteil Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit zu sichern? Er that dies nicht, weil der Gedanke der theoretischen Philosophie, nur dem durch die Vernunft Erwiesenen komme Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit zu, in ihm zu mächtig war. Deshalb würde ich mich hüten, Kants „reine praktische Vernunft als verkleidete Sozialpsychologie“ und bestimmter als Verkleidung der Anwendung der Resultate, zu welchen er in seiner „Idee zu einer allgemeinen Weltgeschichte gekommen war“³⁾ zu bezeichnen. Dieser Gedanke lag ihm bei Begründung seiner kritischen Ethik völlig fern. Ich habe früher erwähnt, dass er unter dem Einfluss der englischen Moralphilosophie eine Rolle spielte, und die

¹⁾ S. W. IV, S. 145. Hier ist nun auf die ausserordentliche inhaltliche Uebereinstimmung der obigen Ausführungen mit dem letzten Kapitel der von Starke herausgegebenen Vorlesungen über Menschenkunde hinzuweisen (s. o. S. 68). Eine genauere Besprechung ist aber nicht nötig, da wesentlich Neues aus einer solchen sich nicht ergeben würde. cf. a. a. O. S. 365—374.

²⁾ a. a. O. S. 145.

³⁾ Hüffding a. a. O. S. 16.

betreffende Stelle aus den „Träumen eines Geistersehers“ mehrfach herangezogen,¹⁾ ich habe ferner zu zeigen versucht, wie Kant im Verlauf seiner anthropologischen Studien wiederum auf die Bedeutung der Gesamtheit für den Einzelnen und seine Abhängigkeit von derselben aufmerksam wurde, aber dass er nun diese Thatsache benutzt hätte, um aus dem Bewusstsein des Einzelnen, insofern es den allmählich gemeinsam erworbenen geistigen Besitz der Gesamtheit repräsentiert, allgemeingiltige und notwendige Sätze, sei es auf theoretischem sei es auf praktischem Gebiet abzuleiten, deren Allgemeinheit und Notwendigkeit durch diesen ihren Ursprung gesichert wäre, lässt sich meiner Ansicht nach nicht erweisen. Der durch die Vernunft erworbene Besitz konnte wohl wachsen, nicht aber sich diese als Vermögen entwickeln. Der Einfluss dieser Gedanken äusserte sich nur darin, dass Kant von einem die individuelle Vollendung und Glückseligkeit als Ziel enthaltenden Sittengesetz zu einem solchen ging, das eine Rücksichtnahme und Anpassung in Bezug auf die Gesamtheit in Hinblick auf allgemeine Glückseligkeit forderte. Wenn man den Charakter der Kantischen Ethik überhaupt durch ein modernes Schlagwort ausdrücken wollte, so müsste man sie sozialpädagogisch nennen. Also nur bei Formulierung des Sittengesetzes spielten diese Gedanken eine Rolle, nicht bei seiner Ableitung. Denn das stand für Kant eigentlich immer, besonders aber nach der Kritik der reinen Vernunft fest, dass nur die Vernunft allgemeine und notwendige Gesetze geben könne. Die Analyse derselben, als eines unveränderlichen Vermögens, lieferte ihm dies Ergebnis.

Mit der Besprechung der „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ bin ich nunmehr hart an das Ziel gerückt, welches ich meiner Arbeit gesteckt hatte; ich habe jetzt nur zu zeigen, wie die Lösung der noch vorhandenen, oben gekennzeichneten Probleme in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ geschah.²⁾

Es war Kants Aufgabe, die Thatsache des Vorhandenseins eines unmittelbaren sittlichen Urteils im menschlichen Bewusstsein mit der unbedingt zu fordernden Notwendigkeit und Allgemeingiltigkeit des Sittengesetzes zu vereinigen. Da diese Eigenschaften aber nur dem durch die Vernunft Erwiesenen zukommen konnten, war eine Synthese herzustellen zwischen moralischem Bewusstsein und praktischer Vernunft. Von dem ersteren ging Kant aus. Die

¹⁾ cf. Kantstudien II, S. 321.

²⁾ cf. Dilthey a. a. O. S. 116 ff.

Analyse desselben ergab das Vorhandensein eines ohne alle Absicht guten Willens. Dieser ist aber nun eine letzte Thatsache, durch Zergliederung dieses Begriffes können wir nicht zu einer Formel des Sittengesetzes gelangen.¹⁾ Wir rekurrirten auf eine andere Thatsache unseres Bewusstseins: die Natur hat unserem Willen Vernunft zur Regiererin beigelegt.²⁾ Welche war ihre Absicht dabei? Entweder Hervorbringung von Glückseligkeit oder eines guten Willens. Da das erstere nicht der Fall sein kann, muss es das letztere sein.³⁾ Damit ist die Aufgabe gestellt. Zur Lösung bietet sich der Begriff der Pflicht, „der den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjektiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält, die aber doch, weit gefehlt, dass sie ihn verstecken und unkenntlich machen sollten, ihn vielmehr durch Absteckung heben und desto heller hervorscheinen lassen.“⁴⁾ Aber sie thun nicht nur dies. Dadurch dass Kant zeigt, dass wahrhaft sittliches Handeln das Handeln aus Pflicht sei, mit anderen Worten: dadurch dass er die „subjektiven Hindernisse“ wiederum ausschloss, ähnlich wie eine Hilfsunbekannte in mathematischer Rechnung, gelangte er zu dem Prinzip der allgemeinen Gesetzgebung als Richtschnur des Handelns. So war Kant durch Analyse des „praktischen Beurteilungsvermögens“, wie es der „gemeine Menschenverstand“ aufwies, zu einer Formulierung des Sittengesetzes gelangt, die sich sehr wohl für das Handeln verwerten liess und selbst subtilen ethischen Fragen gegenüber nicht versagte.⁵⁾ Der Nachweis, dass das Prinzip des guten Willens dem der allgemeinen Gesetzmässigkeit nicht widersprechen dürfe, sondern einen adaequaten Ausdruck vielmehr in ihm fände, wäre leicht zu führen gewesen. Trotzdem will sich Kant nicht hiermit begnügen. Er glaubt, dem praktischen Gesetze könne auf diesem Wege nicht Eingang und Dauerhaftigkeit gesichert werden. Dies kann nur Ableitung aus der Vernunft leisten: „So wird also die gemeine Menschenvernunft nicht durch irgend ein Bedürfnis der Spekulation, sondern selbst aus praktischen Gründen angetrieben, aus ihrem Kreise zu gehen und einen Schritt ins Feld der praktischen Philosophie zu thun, um daselbst wegen der Quelle ihres Prinzips und richtigen Bestimmung desselben in Gegenhaltung mit den Maximen, die sich auf

¹⁾ S. W. IV, S. 295.

²⁾ a. a. O. S. 242.

³⁾ a. a. O. S. 244.

⁴⁾ a. a. O. S. 243.

⁵⁾ cf. a. a. O. S. 252.

Bedürfnis und Neigung fassen, Erkundigung und deutliche Anweisung zu bekommen, damit sie aus der Verlegenheit wegen beiderseitiger Ansprüche herauskommen, und nicht Gefahr laufe, durch die Zweideutigkeit, in die sie leicht gerät, um alle ächte sittliche Grundsätze gebracht zu werden.“¹⁾ Zwischen diesen Sätzen und der ausdrücklichen Anerkennung, dass das Prinzip der Gesetzmässigkeit des Handelns „ein Kompass“ sei, mit welchem in der Hand die gemeine Menschenvernunft „in allen vorkommenden Fällen sehr gut Bescheid wisse, zu unterscheiden, was gut, was böse, pflichtmässig oder pflichtwidrig sei“,²⁾ besteht ein unlöslicher Widerspruch. Kants Glaube an die Allmacht der Vernunft und die Ergebnisse seiner theoretischen Philosophie haben ihn verursacht.

Die Kompetenz der Vernunft in dieser Sache ergibt sich aus dem apriorischen Charakter des Pflichtgebots. Die Aufgabe ist also, „das praktische Vernunftvermögen von seinen allgemeinen Bestimmungsregeln an bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entspringt“, zu verfolgen.³⁾ Diese Ableitung knüpft an den Begriff eines vernünftigen Wesens, das einen Willen hat, an. Aus der Unvollkommenheit des Menschen als eines solchen ergibt sich die Notwendigkeit von Imperativen für das menschliche Handeln, von denen der kategorische als der allein sittliche erwiesen wird. Die Pflicht, insofern sie ein Gebot enthält, kann deshalb nur in einem kategorischen Imperativ ausgedrückt werden.⁴⁾ Es entsteht die Frage, ob er ein notwendiges Gesetz für alle vernünftigen Wesen sei. Die Lösung ergibt sich aus dem Begriff des Willens eines vernünftigen Wesens als eines Zweckes an sich selbst. Damit ist gegeben Selbstbestimmung des Einzelnen und, insofern in dieser zugleich das Prinzip der Menschheit ausgedrückt ist, Erweiterung der Selbstgesetzgebung zur allgemeinen: „die Idee des Willens eines jeden vernünftigen Wesens, als allgemeinesgesetzgebenden Willens.“⁵⁾ Dieses Prinzip als praktische Nötigung heisst nun Pflicht. Hiermit hat Kant das so überaus wertvolle Prinzip der Autonomie, das er „den Grund der Würde der menschlichen Natur“⁶⁾ nennt, begründet. Dadurch sind die Gedanken, welche Fragment E 69 zuerst aus-

1) S. W. IV, S. 253.

2) a. a. O. S. 251/52.

3) a. a. O. S. 260.

4) S. W. IV, S. 273.

5) a. a. O. S. 280.

6) a. a. O. S. 284.

sprach, dann unter Rousseaus Einfluss in den Schriften der sechziger Jahre, weiter in Fragment 6 und den Lösungsversuchen des Freiheitsproblems fortgebildet worden sind, zur endgiltigen Formulierung gelangt. Der Nachweis, dass diesem Prinzip der gute Wille niemals widersprechen dürfe, dient nun für Kant gleichzeitig als Beweis, dass es sein oberstes Prinzip sei.¹⁾ Der Uebergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten ist bewerkstelligt.

Ist so der Inhalt des kategorischen Imperativs aufgezeigt, so ist damit noch nicht seine Möglichkeit erwiesen. Diese ergibt sich aus der Zugehörigkeit des Menschen zur Verstandeswelt, welche „den Grund der Sinnenwelt, mithin auch der Gesetze derselben enthält, also in Ansehung meines Willens unmittelbar gesetzgebend ist.“²⁾ Durch die Thatsache der Zugehörigkeit des Menschen zur Sinnenwelt wird nun aber dies Wollen zu einem Sollen, zu einem kategorischen Imperativ. In diesem tritt die Autonomie des reinen praktischen Willens in die Erscheinung, die gestellte Aufgabe ist gelöst.

Bei einer Arbeit, welche theils wegen der Unzulänglichkeit und notwendigen Prüfung des Materials theils wegen des mangelnden inhaltlichen Zusammenhangs des Vorhandenen sich in Einzeluntersuchungen verlieren und so auf eine ununterbrochene und zusammenhängende Darstellung häufig verzichten musste, scheint es von Wert zu sein, die Hauptergebnisse in wenigen Sätzen zusammenzufassen:

Ursprünglichste Erkenntnis Kants ist es, dass das menschliche Handeln Gesetzen unterworfen werden müsse und dass diese nur von der Vernunft gegeben werden könnten. Neben dem Glauben seines Zeitalters an die Allmacht der letzteren, war es vor allem die Möglichkeit, durch sie zur Selbstgesetzgebung des Einzelnen zu gelangen, welche ihn immer wieder eine solche Begründung des Sittengesetzes versuchen liess. An dieser Selbstgesetzgebung hafteten die stärksten sittlichen Impulse Kants, da in ihr der Mensch seiner höheren Abkunft sich bewusst wird. Diese Gedankenreihen wurden gekreuzt durch die Lehren der englischen Moralphilosophie und Rousseaus, welche den Hinweis auf das durch die Analysis des sittlichen Bewusstseins gefundene moralische Gefühl und auf die Erziehung der Menschheit zur Sittlichkeit gaben. Die Selbstgesetz-

¹⁾ Dass Kants Beweisführung hier keineswegs befriedigend ist, dürfte wohl leicht zu erkennen sein; cf. S. W. IV, S. 285.

²⁾ a. a. O. S. 301.

gebung musste sich zu einer allgemeingiltigen erweitern. Da aber die Begründung des Sittengesetzes auf das Gefühl der Selbstgesetzgebung keinen Platz liess, kehrte die Vernunft wieder in ihre Rechte ein, um so mehr als durch den aus der theoretischen Philosophie übernommenen Gedanken der rein formalen Gesetzgebung auch deren Allgemeingiltigkeit gesichert war. Ebenfalls im Anschluss an Ergebnisse der theoretischen Philosophie ergab sich dann die Aufgabe, die ursprünglichen menschlichen Triebe in die apriorische Form des Sittengesetzes zu fassen und zugleich diesem durch Anpassung an erstere Wirksamkeit zu sichern. Das Bestreben, auf die Mitwirkung des empirischen Glückseligkeitsstrebens an den beiden bezeichneten Punkten verzichten zu können, gab der Entwicklung die weitere Richtung, welche ihren Abschluss fand in der Lehre von der intelligiblen Welt, der der Mensch als vernünftiges Wesen angehört. Nunmehr bestand nur noch die Aufgabe, die aus der Analysis des moralischen Bewusstseins entspringende populäre Weltweisheit als identisch nachzuweisen mit dem von der Vernunft gefundenen Sittengesetz und das letztere zu begründen. Diese Probleme löste die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“.
